نظام الحكم الديني و حقوق الانسان

آية الله العظمى الشيخ حسين علي المنتظري رضوان الله تعالى عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

نظام الحُكم الدّيني،

و حقوق الإنسان

(نصّ إجابات المنتظري

و استفتاءات أساتذة الحوزة الدينية في قم ـ إيران)

سماحة المرجع الدينى

الشيخ حسين علي المنتظري

مراجعة و تحقيق: صادق العبادي

(٢٠١٥م ـ ١٤٣٦ق)

سرشناسه: منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱ ـ ۱۳۸۸ .
عنوان قراردادی: حکومت دینی و حقوق انسان: پاسخ‌های فقیه عالیقدر حضرت آیت‌الله العظمی منتظری به پرسش‌های چند تن از فضلای حوزه علمیه. عربی
عنوان و نام پدیدآور: نظام الحکم الديني و حقوق الانسان (نص اجابات المنتظري و استفتاءات اساتذه الحوزة الدينية في قم ـ ایران) / حسین‌علی المنتظري، مراجعة و تحقیق: صادق العبادي.
مشخصات نشر: تهران: سرایی، ۱۳۹۳ .
مشخصات ظاهری: ۲٥٦ ص.
شابک: ISBN : 978 - 964 - 7362 - 11 - 5
وضعیت فهرستنویسی: فیپا.
یادداشت: عربی.
یادداشت: کتابنامه: ص ۲٤٥ ـ ۲٥۱؛ همچنین به صورت زیرنویس.
موضوع: ولایت فقیه -- پرسش‌ها و پاسخ‌ها
موضوع: فقه جعفری -- قرن ١٤ -- پرسش‌ها و پاسخ‌ها
شناسه افزوده: عبادی، صادق، ۱۳۳٤ - ، مترجم
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۳ ۸۰٤۳ ح ۹۱۲ م / ۲۳۱ BP
رده بندی دیویی: ۲۹۷ / ٤۸۳۲
شماره کتابشناسی ملی: ۳۷٤۸۷٥۱

نظام الحكم الديني و حقوق الإنسان

« آية‌الله الشيخ حسين علي المنتظري ﷺ »

نشر و توزیع: انتشارات سرایی
الطبعة الاولى: طهران، ۱۳۹٤ ش / ١٤٣٦ ق / ۲۰۱٥ م
العدد: ۲۰۰۰ نسخة
I.S.B.N : 978 - 964 - 7362 - 11 - 5

ایران، قم، شارع الشهيد محمّد المنتظري، زقاق ۸
هاتف: ۳۷۷٤۰۰۱۱ (۰۰۹۸۲٥) ✽ ۲۲٥٦۳٤٥۸ (۰۰۹۸۲۱)
فاکس: ۳۷۷٤۰۰۱٥ (۰۰۹۸۲٥) ✽ متحرک: ۰٥۰ ۲٥۲ ۹۱۲ (۰۰۹۸)
E-mail: SaraeiPublication@gmail.com
www . Amontazeri . com

﴿ محتويات الكتاب ﴾

مقدّمة المُراجع (صادق العبادي) ١٣

نصّ الأسئلة والاستفتاءات ٢٥

نصّ رسالة المنتظري والإجابات عن الأسئلة والاستفتاءات ٣١

«السؤال الأوّل»

نظرية ولاية الفقيه في نظام الفصل بين السلطات الثلاث ٣٣

حقّ الولاية للفقيه تفويض من الشعب ٣٤

الأدلّة العقلية والنقلية حول حقّ انتخاب الحاكم بواسطة الشعب ٣٩

لماذا حقّ الأكثرية في الحكم الإسلامي ٤٣

الجواب عن شبهتين وإشكالين في قضية الإنتخابات ٤٤

شرعية حقّ الشعب في تفويض الأمور الإجتماعية إلى الحاكم ٤٤

تقديم حقّ الأكثرية على الأقلّية ٤٧

إشراف الفقيه، مقترح يحتاج إلى تعريف أهل الخبرة و «قبول الأكثرية» ٤٩

انسجام النماذج المقترحة مع نظرية الإنتخاب ٥٠

الهدف من نظرية ولاية الفقيه هي ولاية الفقه و ليس الفقيه ٥١

الأصول الثلاث ٥٢

«السؤال الثاني»

أصل ولاية الفقيه قائمة على أساس نظرية الإنتخاب........ ٥٣
مصدر شرعية وليّ الفقيه من الشعب........ ٥٤
نظرية الفصل بين السلطات الثلاث و اعتمادها على أصل الإنتخاب........ ٥٤
دور نظام الحِسبة في تعيين الحاكم........ ٥٥

«السؤال الثالث»

معيار إسلامية النظام السياسي........ ٥٧
خصائص نظام الحكم الديني........ ٥٨
الخصيصة الأولى: نشر العقلانية........ ٥٨
الخصيصة الثانية: صيانة الأخلاق والقيم الإنسانية........ ٥٩
هل يجوز تطبيق الأخلاق والأحكام بالإكراه؟........ ٦١
الخصيصة الثالثة: الإهتمام بتطبيق أحكام الفقه والشريعة........ ٦١

«السؤال الرابع»

تصدّي الفقهاء للشأن العامّ، هل هو هدف أم وسيلة؟........ ٦٣

«السؤال الخامس»

شرط أعلمية الفقيه في فرضية الفصل يبن السلطات........ ٦٥
إيكال كلّ عمل إلى أعلم الناس به........ ٦٨

«السؤال السادس»

العلاقة بين الديمقراطية و نظام الحكم الديني.................... ٧١
حكم الإكراه والقوة في تطبيق احكام الشريعة.................... ٧٣
جواب إعتراض.................................... ٧٥
حكم إعراض اكثرية الشعب عن الإسلام.................... ٧٧

«السؤال السابع»

«المواطنة» و «حدود البلاد الوطنية» و علاقتها بنظام الحكم الديني........... ٧٩
حق الأكثرية.................................... ٨٠
حقّ الأقلّيات في الإنفصال والإستقلال.................... ٨١
إجابة عن شبهتين حول الحدود الوطنية الحالية.................... ٨١
١ـ دور القوىّ المنتصرة في رسم حدود البلدان.................... ٨١
نظام الحكم الديني و علاقته بالمنظمات والمواثيق الدولية.................... ٨٣
٢ـ مسألة الأنفال والحدود الوطنية.................... ٨٥

«السؤال الثامن»

حكم تعارض بنود المعاهدات الدولية مع الأحكام الشرعية.................... ٨٩

«السؤال التاسع»

حكم استخدام العنف والقوة في نظام الحكم الديني.................... ٩٣

استخدام القوة والعسكر للسيطرة على الحكم ٩٥
سيرة المعصومين عليهم السلام مع مخالفيهم في العقيدة والسياسة ٩٧
احكام قمع المعارضة السياسية ٩٧

«السؤال العاشر»

نقد إقامة الحكومة الدينية بغير رضا الشعب ١٠١
نقد لرأي ابن فهد الحلّي ١٠١
استمرار رضا الشعب، شرط لإستمرار شرعية الحكومة ١٠٦

«السؤال الحادي عشر»

الجهاد الإبتدائي و أنواعه الأربعة ١١١
أدلة الجهاد من النصوص والتاريخ ١١٣
القرآن والإحسان إلى الكفّار غير المحاربين ١١٦
عدم جواز فرض المعتقدات على الآخرين ١١٨
الجهاد الدفاعي ١١٩
واجب المسلمين في صور الجهاد الأربع ١٢٠
صور الجهاد الدفاعي في عصر النبي محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ١٢٣

«السؤال الثاني عشر»

هل يمكن تقسيم العالم اليوم إلى دارالإسلام و دارالكفر ١٢٥

الموقف من الدول العلمانية او المدنية ١٢٥
اسرائيل مصداق دار الحرب........ ١٣٠

«السؤال الثالث عشر»

نظام الحكم الإسلامي و قضية الإغتيال والفتك........ ١٣٣
البحث في الفارق بين الفتك والإغتيال ١٣٤
البحث في جواز أو حرمة الفتك والإغتيال........ ١٣٩
أسباب هدر الدم في الفقه الإسلامي........ ١٣٩
اشتراط إذن الحاكم او المحكمة في تنفيذ حكم الساب ١٤٠
شروط تنفيذ أحكام مهدوري الدم........ ١٤٤
حكم الفتك والإغتيال........ ١٤٤
مناقشة «الأصل الأولي» حول شرعية تنفيذ حكم الفتك والإغتيال........ ١٤٥
روايات النهي عن الفتك........ ١٤٧
مناقشة مدلول الروايات ١٤٨
جواب الإستنباط الأول ١٥١
جواب الإستنباط الثاني ١٥١
مناقشة حول الإغتيالات التي نُسب إصدار أمرها إلى النبي ﷺ ١٥٣
اسماء من قُتِلَ في عهد النبي........ ١٥٤
كلمة حول مدلول هذه الروايات........ ١٥٧
حرمة الإغتيالات خارج حدود البلاد الإسلامية........ ١٧٢

«السؤال الرابع عشر»

أحكام الرقّ في الإسلام و في العصر الحاضر........ ١٧٧
طرق محاربة الرق في الإسلام........ ١٧٨
ظاهرة الرق تاريخياً........ ١٨٠
طريقة التعامل مع الرق والعبيد في الإسلام........ ١٨١
سبب استمرار الظاهرة الرق في الإسلام........ ١٨٢

«السؤال الخامس عشر»

نظام الحكم الإسلامي و ظاهرة التعذيب........ ١٨٥

«السؤال السادس عشر»

الحقوق الفطرية والفقه التقليدي........ ١٨٩
معيار الحقوق الفطرية و علاقته مع «أصالة الحظر»........ ١٨٩

«السؤال السابع عشر»

تساوي الناس في الحقوق الفطرية و سبب التفاوت في الأحكام........ ١٩٣
الحكمة من تفاوت الحكم بين الرّجال والنساء في الروايات........ ١٩٦
اسباب تفاوت الحكم بين الرّجال والنساء في الروايات الإسلامية........ ٢٠١
الأول: الضعف أو الإنحياز عند النساء........ ٢٠١
الثاني: دور العادات الجاهلية في عدم نضج شخصية المرأة........ ٢٠٣

بعض أحكام النساء خاصة لظروف معينة........................ ٢٠٤
الثالث: علة التفاوت بين المرأة والرجل في الدية والإرث.............. ٢٠٧
احكام الردّة.. ٢١٠
أوّلاً: الفارق الجوهري بين الردّة و تغيير العقيدة........................ ٢١٠
ثانياً: كيفية ثبوت الإرتداد و شروطها........................... ٢١١
ثالثاً: الإرتداد في عهد النبي نوعاً من المحاربة.......................... ٢١٢
مناقشات حول التعزير... ٢١٣

«السؤال الثامن عشر»

الحكومة الدينية و قضية التدخل في فرض الواجبات الفردية أو الإجتماعية.. ٢٢٥
عدم جواز فرض الحجاب على النساء........................... ٢٢٨

«السؤال التاسع عشر»

حكم كتب الضلال في ضوء تطور وسائل الإتصالات...................... ٢٣١

«السؤال العشرون»

حدود نشاط الأحزاب و وسائل الإعلام المستقلّة في ظلّ الحكومة الدينية ... ٢٤١

* * *

قائمة المصادر.. ٢٤٥
قائمة الكتب المطبوعة لـ: آيت‌اللّه حسين على منتظرى............ ٢٥٣

مقدّمة المُراجع

لماذا هذا الكتاب؟

عند ما بدأت بوادر الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٧ م، كان المرحوم الشيخ حسين علي المنتظري يقضي حياته بين النفي والسجن بسبب نشاطاته السلمية المعارضة لنظام الشاه. و عندما انتصرت الثورة الإسلامية في شباط عام ١٩٧٩ م، كان المنتظري قد تحرّر من السجن بسبب ضغوط الثوار، حيث كان المرحوم في مقدّمة الحركات الاحتجاجية والمظاهرات الجماهيرية في شوارع العاصمة، ومن ثمّ سافر إلى النجف وباريس عام ١٩٧٨ م، حيث كان الإمام الخميني يقود الثورة متّحدياً بذلك نظام الشاه.

بعد أن انتصرت الثورة وتمّ تشكيل أوّل حكومة إسلامية بقيادة فقهاء الشيعة في عصر الغيبة، تمّ تعيين المنتظري أوّل إمام لإقامة صلاة الجمعة، بعد سلفه آيةاللّه السيّد محمود الطالقاني. وكانت «صلاة الجمعة» تعقد في إيران لأوّل مرّة بشكل رسمي في عصر الغيبة، لأنّ بعض فقهاء المسلمين الشيعة كانوا يرون أنّ صلاة الجمعة لايجوز ان تعقد في ظلّ حكومة جائرة.

وبعد الإستفتاء الشعبي على شكل النظام المطلوب هل هو نظام «جمهورية إسلامية» أم «لا»، وتصويت الشعب الإيراني بالإيجاب بأغلبية ٩٨٪ على نظام جمهوري إسلامي، تمّ تشكيل (مجلس الخبراء) لكتابة الدستور الإيراني الجديد، وأصبح المنتظري رئيساً له. وكانت صياغة الدستور برئاسة المنتظري وهو الذي حصد موافقة الشعب في استفتاءٍ عامّ لأنه كفل حقوق الشعب، وجمع لأوّل مرّة بين النظام الديني والنظام الديمقراطي. بعدها تدرج الشيخ إلى أرفع مستويات السلطة ليصبح النائب الأوّل لقائد الثورة الإسلامية الإمام الخميني.

ولكن ما أن مرّت السنين حتّى أصبح المنتظري المعارض الرئيسي من داخل السلطة، حيث بدأ بمعارضة استمرار الحرب العراقية الإيرانية، ثمّ معارضة الإعتقالات العشوائية للمعارضين السياسيين ثمّ بدأ مسيرته الإصلاحية من داخل مؤسّسات الدولة، وعند ما اصطدم بجدار الموانع انتقل إلى مرحلة النصيحة والتذكير عبر رسائل غير علنية، ثمّ انتقل إلى النقد العلني الصريح من التراجع الذي ظهر في مسيرة الثورة في العشر الأوّل من الثورة، مما كلفه غاليا وانتهى الأمر إلى عزله من منصبه، ولكن في النهاية أصبح رمزاً لمسيرة الإصلاحات التي تكلّلت بنجاح السيّد محمّد خاتمي في انتخابات الرئاسة عام ١٩٩٧م.

ولكن كلّ ذلك لم يمنع الشيخ من مواصلة عمله العلمي والفكري، ومن مراقبة مسيرة الثورة للدفاع عن أهدافها وعن حقوق الشعب الإيراني المسلم، نظراً لأنه كان أحد صانعي الثورة و واضعي دستورها

وكان يشعر بالمسؤولية اتّجاه كلّ ما يجري. وخلال تلك الفترة قام إلى جانب الدراسات الفقهية، بكتابة مجموعة من الكتب والدراسات التي تتناول الشأن النظري السياسي وكانت حصيلتها:

١ـ دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، موسوعة من أربعة أجزاء باللغة العربية، وهي أوّل موسوعة في تنظير وتأصيل نظرية ولاية الفقيه، محاولاً التوفيق بين المبادىء الدينية والمتطلّبات العصرية، ومؤكّداً أنّ ولاية الفقيه لا تعني ولاية شخص الفقيه و إنّما «ولاية الفقه» والفكر الديني بمعناه العامّ وترجم بعض تلامذته تلك الموسوعة تحت عنوان:

«مبانى فقهى حكومت اسلامى = الأسّس الفقهية للحكومة الإسلامية»، موسوعة من ثمانية أجزاء باللغة الفارسية حول تأصيل نظام الحكم الديني وتفاصيل نظام الحكم الإسلامي.

٢ـ رسالة الحقوق، كتاب باللغة الفارسية لتأصيل حقوق الإنسان الفطرية وفقاً للرؤية الإسلامية.

٣ـ العقوبات الإسلامية وحقوق الإنسان، محاولة لدراسة مدى تطابق قوانين الجزاء الإسلامي مع المبادىء الحديثة لحقوق الإنسان محاولاً الدفاع عن حقوق الإنسان في ظلّ قانون العقوبات وموفقاً بين الرؤية الدينية والحديثة.

٤ـ وكتابه الأخير هذا: نظام الحكم الديني و حقوق الإنسان، و هو إجابات عن استفتاءات.

قصة هذا الكتاب

كتابه الأخير هذا: «نظام الحكم الديني وحقوق الإنسان»، ليس إلّا محاولة لكشف مجموعة من القضايا النظرية والفقهية في الفكر السياسي الإسلامي بعد ثلاثة عقود من تجربة الجمهورية الإسلامية، وبروز بعض التيارات السياسية الإسلامية التي تراجعت عن أهدافها الأوّلية، خصوصاً بعد تعديل الدستور الإيراني عام ١٩٨٨ م، في غياب شخصيتين هامّتين من قادة الثورة، الأوّل الإمام الخميني الذي توفّي قبل الإنتهاء من صياغة الدستور، والثاني هو الشيخ المنتظري الذي كان خارجاً عن مركز القرار السياسي ومجلس تعديل الدستور.

وبصدور الدستور الجديد عام ١٩٨٨ م، ومرور عقدين من تطبيقه، ظهرت فجوة كبيرة بين شعارات وأهداف الثورة ونظام الحكم القائم، وبرزت إلى السطح مجموعة من الإشكاليات التي وضعت الجيل الثاني من قادة الثورة أمام خيار صعب بين الإنجراف مع السياسة القائمة أو الوقوف في جبهة المعارضة ضدّ سياسات نظام الحكم الديني، ولكنّهم اختاروا منحى ثالثاً هو محاولة تصحيح المسار والرجوع إلى تأصيل الفكر الديني الثوري وفقاً لمناهج الاجتهاد، ومنسجماً مع مبادىء حقوق الإنسان والقوانين الدولية، مع محاولة الحصول على إجابات لمجموعة كبيرة من الإشكالات التي طرحتها القوى غير الإسلامية في نقد الفكر السياسي الإسلامي في مجال الحكم والدفاع عن حقوق

الإنسان. وكان لابدّ من إعادة النظر في كثير من القضايا التي طرحت في بداية النظام الإسلامي، ولذلك جاء هذا الكتاب.

لقد قام مجموعة من تلامذة الشيخ المنتظري الذين كانوا عشية الثورة من جيل الشباب، واستطاعوا خلال العقود الثلاثة المنصرمة أن يجمعوا بين الدراسة الشرعية في الحوزة الدينية بقم والدراسة في الجامعات العصرية، وأن يقوموا بمقارنة بين الفكر التنظيري والتجربة العملية لثلاثة عقود من الثورة، أن يلخّصوا بعض الإشكاليات ضمن مجموعة من الأسئلة التي أجاب عليها الشيخ المنتظري معتمداً على الإستدلال الشرعي وفقه القانون الدولي بعيداً عن المحاذير السياسية، نظراً لأهمّية الموضوع من الجانب الديني فكان هذا الكتاب.

الأُسس الفكرية للمنتظري

يكشف هذا الكتاب، عن الأُسس الفكرية التي ينطلق منها المؤلّف في معالجته للقضايا المحورية في مجال الفكر السياسي الإسلامي، خصوصاً إنّ نظام الحكم الديني يتداخل تداخلاً جذرياً مع حقوق الشعب وحرياته. ويمكن إيجاز أُسسه الفكرية والإجتهادية في النقاط التالية:

١ـ يرى المنتظري أنّ نظام الحكم الديني يركز على نشر العقلانية وصيانة الأخلاق والقيم الإنسانية والإهتمام بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية التي شرّعت من أجل خير البشر ومصلحتهم.

٢ـ إنّ نظام الحكم والسلطة في الفكر الإسلامي هو «وسيلة» للوصول إلى العدالة والحرية وتطبيق القيم الدينية وليس «غاية» بحدّ ذاته حتّى يتفاني المسلمون من أجله، ولو ظهر نظام مدني يؤمّن الغاية المرجوّة فلا داعي للقوى الإسلامية للتكالب على السلطة وتقديم المصلحة السياسية على القيم الدينية من أجل أهداف سياسية آنية أو التوسّل بالأساليب الإستبدادية بحجّة الدفاع عن النظام.

٣ـ مخالفة المنتظري لكلّ أشكال العنف واستخدام القوّة وأساليب التعذيب والقتل والإغتيالات التي يروّج لها أنصار السلطة والحركات المتطرّفة بحجج مستوحاة من التراث وبعض النصوص الدينية، مستدلاً في نقضها على أنّ ما يستشهد به من التاريخ الإسلامي أو يستدلّ به من النصوص لم يكن صحيحاً، وأنّ ما ورد في التاريخ كانت أمثلة حدثت خلال «الحروب» و لايمكن تعميمها في إطار العمل السياسي و في «زمن السلم». ويعالج قضية الإغتيالات والقتل في زمن الرسول ﷺ بأنّها لم تحدث بسبب الإختلاف في العقيدة و إنّما لأسباب غير اعتقادية ترتبط بخدع الحرب وأساليبه. وكذلك يعالج قضية «الردّة» وموقف الإسلام منها في إطار معارضة المرتدّين والتخطيط لإسقاط النظام وليس في إطار الردّة الفكرية والقضايا العقيدية كما يحدث الآن في بعض البلاد. وبذلك يقف بشدّة ضدّ المحاولات الداعية إلى شرعية القتل عبر الإغتيالات أو العنف المسلح ضدّ الآخرين.

٤ـ يؤكّد في معالجاته للفكر السياسي الإسلامى على شرعية قضايا مثل حقوق المواطنة، وحقوق الإنسان، وحقوق الأقلّيات، وضرورة

الإلتزام بالقوانين والحقوق الدولية، نافياً مفاهيم دار الكفر ودار الإسلام في العلاقات الدولية في العصر الحاضر. ويقبل المنتظري التعريف الحديث للدولة المدنية الحديثة معتبراً تلك الدول مصداقاً لدار الصلح وليس دار الحرب.

٥ـ يؤكّد في نظريته حول ولاية الفقيه بأنّ الحاكم المسلم يكتسب شرعيته من الشعب وليس من اللّه، فالسلطان ليس ظلّ اللّه، مفنداً دعوى أنّ ولاية الفقيه حقّ إلهي و أنه لا يحقّ للشعب محاسبة الوليّ الفقيه أو عزله، منطلقاً من «نظرية الإنتخاب» بدلاً من «نظرية التنصيب». وبناءً على ذلك يؤكّد على فصل السلطات الثلاث وعلى أولوية حقوق الشعب في تعيين مصلحته وتقرير مصيره وفقاً للآليات الديمقراطية، والإعتراف بحقّ الأكثرية مع احترام حقّ الأقلّية، وحقّ الشعب في قبول أو رفض نظام الحكم الديني.

٦ـ يؤكّد في استدلاله واجتهاده الفقهي في القضايا السياسية، إلى جانب النصوص الدينية، يؤكد على مصلحة الشعب وعلى العقلانية وسيرة العقلاء، وعلى دور الزمان والمكان والمصالح في تغيير الأحكام الشرعية الإجتماعية بسبب تغيير موضوعاتها.

٧ـله آراء جريئة في قضايا العقوبات الإسلامية وعقوبة التعزير، نافياً جواز التعذيب من أجل إنتزاع الإعتراف في السجن وأن يكون جزءاً من التعزير المشروع دينياً، وعدم جواز استخدام القوّة لفرض الواجبات الدينية كالحجاب. وكذلك يؤكّد على مساواة حقوق الشعب أمام القانون.

٨ـ ويؤكّد المنتظري على حرّية العقيدة في نظام الحكم الديني وعدم جواز استخدام العنف أو الإكراه في فرض العقيدة أو إبقائها و استمرارها، ويفسّر الفتوحات الإسلامية بأنّها لم تكن من أجل نشر الإسلام بالقوّة و إنّما كانت ضمن صراع القوى السياسية ومن أجل الدفاع عن المظلومين في مسير تحقّق العدالة والقيم الأخلاقية والدفاع عن المسلمين الذين تعرّضوا للاضطهاد. ويؤكّد أيضاً على ضرورة احترام المعاهدات الدولية حتّى و إن كانت مع حكومات غير إسلامية، واحترام المعاهدة مع غير المسلم باستثناء المحارب. وحول ما يعرف بـ«كتب الضلال» لا يرى وجود مصاديق لكتب الضلال، كما لا يؤيّد الفائدة من إتلاف الكتب في عصر الإنترنيت.

كلّ هذه الأفكار والآراء الجريئة طرحها المنتظري بإسهاب واستدلال نقلي وعقلي في هذا الكتاب.

من هو المنتظري؟

آيةالله حسين علي المنتظري، مرجع دين إيراني، من قادة الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩ م)، ولد بمدينة نجف‌آباد (١٩٢٢ م) غرب مدينة أصفهان، و توفّي بمدينة قم، و دفن فيها بجوار مرقد السيّدة فاطمة المعصومة في الثالث من محرّم ١٤٣١ (المصادف ٢٠ ديسمبر ٢٠٠٩ م).

بسبب معارضته الشديدة للنظام الملكي في إيران، فقد دخل السجن ونفي إلى مدن نائية عدّة مرّات، كما حكم عليه في النهاية بالسجن سنين

عديدة سنة (١٩٧٥)، لكن تمّ إطلاق سراحه بعد ثلاث سنوات عيشة انتصار الثورة.

انتخب رئيساً لمجلس كتابة الدستور الإيراني وانتخب نائباً للمرشد الأعلى وقائد الثورة الإمام الخميني، وأيّد هذا الإنتخاب «مجلس الخبراء» لكن تمّ عزله سنة (١٩٨٨) بسبب انتقاداته الشديدة لإستمرار الحرب العراقية الإيرانية وعدم التزام الحكومة و ولاية الفقيه بنصّ الدستور، وبسبب دعمه لحقوق الإنسان في إيران.

وجه بعد ذلك وقبله رسائل نقد متعدّدة للإمام الخميني عرض فيها إنتقادات حادّة لسياسات النظام، والأساليب غير القانونية التي استخدمت ضدّ المعارضين، و وجّه رسالة واحدة للمرشد الأعلى السيّد علي الخامنهاي، نقد فيها بعض سياساته في الحكومة وأعلن صريحاً عدم أهليته للمرجعية، ففرضت عليه الإقامة الجبرية في منزله بمدينة قم لسنوات طويلة وتعرَّض أتباعه للملاحقة، إلى أن رفعت عنه تماماً.

توفّي في (١٩ ديسمبر ٢٠٠٩) في مدينة قم عن عمر ناهز السابعة والثمانين عاماً، بسبب أزمة قلبية بعد ما عانى لمدّة طويلة من الربو وداء السكري.

له مؤلّفات وكتب كثيرة منها:

دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية،

رسالة الحقوق،

دراسات في المكاسب المحرّمة،

دراسات في الزكاة.

علاقتي بالمنتظري

ترجع علاقتي بالشيخ حسين علي المنتظري عند ما هاجرت إلى إيران عام ١٩٧٢ م وقصدت مدارسها لدراسة العلوم الشرعية. عندها لم تكن لي علاقة مباشرة به وكنت أتابع أخباره بشكل عامّ. وبعد أن انخرطت في العمل السياسي ضدّ نظام الشاه ودخلت السجن عام ١٩٧٥م تعرفت على عناصر كان لهم ارتباط مباشر به. وبعد أن فتحت (الحركة الرسالية) الناشطة في العراق والخليج الفارسى وقد كنت على ارتباط مباشر بها، فتحت خطوط تعاون وتنسيق في السبعينيات مع (حركة علماء الدين المناضلين في إيران ـ فرع الخارج) أصبحت على اتّصال مستمرّ مع الشهيد محمّد المنتظري النجل الأكبر للشيخ الراحل، وبدأت العلاقة بسفرة مشتركة معه عام ١٩٧٦ م، لأداء الحجّ والقيام ببعض النشاطات لدعم مسيرة الثورة، ثمّ المشاركة مع ثلة من العاملين في ساحة العمل الرسالي في أوّل إضراب واعتصام عن الطعام احتجاجاً ضدّ الإعدامات والسجون في إيران عام ١٩٧٧ م في «كنيسة سنت مري بباريس» وقد قاد الإعتصام وقتها الشهيد محمّد المنتظري.

وبعد إطلاق سراح الشيخ حسين علي المنتظري أيّام الثورة، ازدادت العلاقة معه خصوصاً في الأيّام الأولى للثورة حتّى كنّا نسكن في منزل واحد في أحد مناطق طهران. و في أيّام إدارتي لمجلة «الشهيد» ورئاسة تحريرها قمت بمقابلات معه وتمّ نشرها في مجلة الشهيد باللغة العربية،

وعند ما قررت الحصول على تصريح رسمي للمجلة من وزارة الإرشاد الإسلامي، كنت طالباً في جامعة طهران ولم أحصل بعد على شهادة التخرج، وحينها زودني الشيخ المنتظري بكتاب يشهد فيها بـ«المستوى العلمي» لدراستي في حوزة قم في مجال علوم الفقه والشريعة كمعادل لشهادة البكالاريوس المطلوبة لصدور التصريح من قبل الوزارة.

وتوسّعت العلاقات حينها بين (الحركة الرسالية) مع الحركات الإسلامية والفلسطينية، وتبنى الشيخ حسين علي المنتظري بدعم من نجله الشهيد محمّد المنتظري لهذه الحركات، فازدادت العلاقات في مجال دعم حركات التحرّر، حيث كنت مع زملاء لي في الحركة الرسالية وبحكم علاقاتنا مع الشعوب العربية نقوم بدور الرابط بالوفود العربية إلى طهران.

واستمرّت العلاقة حتّى السنين الأخيرة من حياة المرحوم المنتظري. وأذكر أنّني التقيت به عام ٢٠٠٩ م وهو على فراش المرض، ولم أكن أتوقّع أنّه يتذكّر تلك الأيّام وهو قد تجاوز الثمانين من عمره، ولكنّ بمجرّد أن رآني رحب بي مذكّراً بتلك الأيّام التي لم ولن تتكرّر.

وآخر علاقة لي به كان اشتراكي بتشييعه المهيب في مدينة قم حيث كانت إيران حينها تعيش في غليان سياسي عيشة انتخابات الرئاسة و احداث عام ٢٠٠٩ م، وكان وفاة الشيخ المنتظري فرصة استغلها الشارع المعترّض ليحول موكب التشييع إلى مظاهرات عارمة للتعبير عن استياء شرائح عريضة من الشعب الإيراني تجاه بعض سيّاسات الحكومة.

لماذا قمت بترجمة و مراجعة الكتاب؟

عند ما طلب منّي الأخ سعيد المنتظري، النجل الثالث للشيخ الراحل في صيف العام الماضي ترجمة هذا الكتاب، اعتذرت للوهلة الأولى، نظراً لانشغالاتي في مشروع كتاب آخر، ولكن وعدته أن يتمّ العمل في المستقبل، وبعد مطالعته والوقوف على أهمّية القضايا المطروحة فيه، قررت قبول الطلب وتنفيذه عند ما تسنح لي الفرصة. وقد قام الأخ للإسراع بإنجاز العمل بإعطاء الكتاب إلى مترجم آخر وطلب منّي مراجعته. وبعد فترة سلّمني مسودة الترجمة التي قام بها شخص أبي التصريح باسمه، وبعد المراجعة والتدقيق ظهرت في الترجمة نواقص عديدة استدعت مراجعة النصّ المترجم بشكل كامل وتطبيقه مع النصّ الأصلي بالفارسية. ونظراً إلى أنّ النصّ الأصلي كُتبَ بالفارسية وبلغة كتابة العلوم الشرعية في الحوزة الدينية موجَّهاً للقارىء الإيراني، لذلك كان من المهم إعداد ترجمة مناسبة تحافظ على النصّ العلمي إلى جانب مراعات ذوق ومعارف القارىء العربي وبلغة معاصرة تختلف عن أسلوب الحوزة الدينية، ولذلك قمت بمراجعة الترجمة وتغييرها بشكل كامل، و إضافة بعض التوضيحات داخل النصّ بين معقوفتين و إضافة هوامش توضيحية أسفل الصفحات.

راجين من اللّه التوفيق لخدمة الأمّة الاسلامية.

صادق العبادي

١٨ ذي الحجة ١٤٣٣ ق

نصّ الأسئلة والاستفتاءات

بسم اللّه الرحمن الرحيم

حضرة الاستاذ الجليل آيةاللّه العظمى [حسين علي][1] المنتظري[2] مدَّ ظلّه العالي

﴿سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار﴾

نقدّم لكم أحرّ التهاني بمناسبة ذكرى مولد نبي الرحمة خاتم الأنبياء محمّد صلى الله عليه وآله و ولده الطاهر الإمام الصادق عليه السلام،[3] و [بمناسبة] إحياء أيّام

١ـ جميع العبارات المحصورة بين معقوفتين على الشكل التالي [ ] والقسم الأكبر من الهوامش التوضيحية المثبتة في أسفل الصفحات هي من إضافات المُراجع والمدقق "صادق العبادي". أمّا المصادر المثبتة في الهوامش و في نهاية الكتاب فهي من مصادر المؤلف.

٢ـ آيةاللّه حسين علي المنتظري، مرجع دين إيراني، ولد بمدينة نجف‌آباد غرب مدينة إصفهان و توفّي في الثاني من محرم بمدينة قم و دفن فيها بجوار مرقد السيدة فاطمة المعصومة (١٤٣١ ـ ١٣٤٠ ق) المصادف (١٩٢٢ م ـ ١٩ ديسمبر ٢٠٠٩)، من قادة الثورة الإسلامية في إيران ١٩٧٩ م. له مؤلّفات و كتب كثيرة منها: دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية، رسالة الحقوق، دراسات في المكاسب المحرّمة.

٣ـ الإمام أبو عبداللّه جعفر بن محمّد الصادق (وفاته ١٤٨ هـ) سادس أئمة الشيعة.

أسبوع الوحدة الإسلامية[١]، ونتمنّي لكم السلامة والعمر المديد المقرون بالعزّة والشموخ.

[سماحة الأستاذ] تعلمون بالطبع إن إحدى القضايا الأساسية والمثيرة للجدل في حقل الفكر السياسي هي «نظرية الإسلام في السياسة» أو «مسألة نظام الحكم الديني» بشكل عام. وقد طرح العلماء والمفكّرون المسلمون نظريات مختلفة في هذا المجال، البعض منها لا يحمل أيّ نوع من التجانس مع الأنظمة الشعبية ولا يرى لـ«رأي الشعب» أيّ تأثير في هيكلية نظام الحكم. [من جهة أُخرى] بالرغم من أنّ فقهاء الشيعة وبسبب ابتعادهم عن التصدّي للحكم السياسي على امتداد فترة طويلة من التاريخ الإسلامي نادراً ما كانوا يطرحون هذا الموضوع في أبحاثهم، وحتّى أُولئك النفر القليل الذين تناولوا هذا الموضوع منهم، اكتفوا بالحدّ الأدنى منه، إلّا أنّ سماحتكم حين شمّرتم عن سواعد الجدّ، ودخلتم هذا المعترك بهمّة عالية، وعلى مدى ما يقارب الأربع سنوات من البحث والتحقيق المتواصل، وكتبتم ما يربو

١ـ أُسبوع الوحدة الإسلامية: موسم ديني سنوي أعلن عنه قبل ثلاثة عقود، و هو من إقتراحات و أفكار المرحوم الشيخ حسين علي المنتظري، والذي تبناه قائد الثورة الإسلامية في إيران الإمام روح‌اللّه الموسوي الخميني (١٩٨٩ـ١٩٠٢م) والمسؤولون في الجمهورية الإسلامية. الموسم جاء من أجل رفع الإختلاف في تحديد تأريخ إحياء ذكرى المولد النبوي، فبينما تذكر المصادر عند المسلمين السنة يوم الثاني عشر من ربيع الأوّل، يحتفل المسلمون الشيعة وفقاً لبعض الروايات في السابع عشر من نفس الشهر و لذلك دعى المنتظري إلى تخصيص أسبوع (من ١٢ إلى ١٧ ربيع الأوّل) لإحياء ذكرى المولد النبوي و عقد الندوات والدعوة إلى توحيد الصف و رعاية مشاعر جميع الطوائف الإسلامية.

على ألفين وخمسمائة صفحة من العطاء الفكري الثرّ في هذا المجال، قطعتم شوطاً مهمّاً في تسليط الضوء على الجوانب الغامضة من الفكر السياسي الشيعي في زمن الغيبة[١]. وتبلورت هذه القضية المهمّة بشكل أوضح عبّر تقديم «نظرية الإنتخاب»[٢].

ومع ذلك فلم تكن تلك الجهود سوى الخطوات الأُولى على الطريق الذي ينبغي اَن يتواصل، وحسب تعبير سماحتكم: «إنّها كانت بداية المسار وينبغي أن تتّسع وتتواصل علي يد ذوي الفكر»[٣].

وبظهور نظام الحكم الديني في إيران [عام ١٩٧٩ م] وعلى مرّ الزمن، وانكشاف نقاط قوّته وضعفه، طفى إلى السطح مزيد من التساؤلات والغوامض في هذا المجال. ومن حسن الحظّ أنّ سماحتكم قد قطعتم أشواطاً بعيدة علي طريق الإجابة عن هذه التساؤلات، واستجلاء ما اتّسم منها بالغموض، وخاصّة في نفس الفترة الذي فرضت عليكم فيه «الإقامة الجبرية»[٤].

ونحن الذين حضرنا دروسكم[٥] واستفدنا من حلقات دروسكم

١ـ غيبة الإمام الثاني عشر عند المسلمين الشيعة.

٢ـ نظرية انتخاب وليّ الفقيه مقابل نظرية التنصيب والتي سيتطرق إليها هذا الكتاب.

٣ـ قام المؤلف بالتوسع في دراسة نظرية ولاية الفقيه في كتاب من أربع مجلدات تحت عنوان (دراسات في ولايةالفقيه و فقه الدولة الإسلامية).

٤ـ فرضت الإقامة الجبرية على الشيخ المنتظري في منزله بقم لمدّة خمس سنوات (٢٠٠٢ ـ ١٩٩٧ م) بسبب نقده للممارسات غير القانونية و عدم التزام المسؤولين بالدستور. إلى أن تمّ فكّ الحصر عنه عام ٢٠٠٢ م.

٥ـ الفقهية في قم.

الفياضة سنوات طويلة، وتعرفنا علي رؤيتكم السياسية عن كثب، بالرغم من اننا نرى ان رؤيتكم السياسية [عن الحكم الديني] هي من أقرب النظريات السياسية في الفكر السياسي الشيعي [إلى الواقع] ولكن مع ذلك واجهتنا بعض النقاط الغامضة والمثيرة للتساؤل في هذا المجال، ورأينا أنّ أفضل السبل لتبديد هذه الغوامض هو أن نضعها بين يدي سماحتكم. ولهذا ومن بعد النقاش المباشر معكم حول بعضها، قررنا عرض هذه الأسئلة على سماحتكم بشكل تحريري مكتوب، على أمل أن تقدّموا لنا إجابات تفصيلية ومدعومة بالأدلّة على رأيكم في «نظرية نظام الحكم الديني» وتسليط المزيد من الضوء على بعض تفاصيلها.

ونودّ أن نعبّر عن جميل شكرنا لهذه الفرصة التي اتحتموها لنا ونرجوا أن لا تنسونا من خالص دعواتكم في مواقع استجابة الدعاء.

و من اللّه التوفيق و عليه التكلان

١٣٨٦/١/١٧ هجري شمسي

١٧ ربيع الأوّل ١٤٢٨ هجري

[الموافق ٢٠٠٧/٤/٦ ميلادي]

[الموقعون أصحاب الأسئلة:]

السيّد محمّد علي أيازي[١]، الشيخ محمّد تقي فاضل ميبدي[٢]،

١ـ أُستاذ علوم القرآن في حوزة قم والجامعة الإسلامية الحرة و له دراسات في هذا المجال، ولد عام ١٩٥٣ م في خراسان و درس فيها ثمّ انتقل إلى قم و درس على يد شيوخها و على الشيخ المنتظري.

٢ـ ولد في مدينة ميبد بمحافظة يزد جنوب إيران عام ١٩٥٤ م. باحث إسلامي متنور و

☜

السيّد أبوالفضل موسويان[١]، الشيخ محمّد حسن موحّدي ساوجي[٢]، السيّد علي مير موسوي[٣].

☜ أستاذ جامعة المفيد بقم و له دراسات في مجال تجديد الفكر الديني. عضو (مجمع الباحثين والمدرسين في الحوزة بقم) درس على يد أساتذتها و درس بحث الخارج في الفقه على يد الشيخ المنتظري.

١ـ ولد في محافظة خراسان عام ١٩٥٥ م، درس الفقه في قم على يد الشيخ المنتظري، له دراسات حديثة في مجال الحكومة الإسلامية و حقوق الإنسان و حوار الأديان. استاذ جامعة المفيد بقم.

٢ـ ولد في مدينة قم عام ١٩٧١، درس علوم الشريعة بقم و تخرج من جامعة الشهيد البهشتي بطهران و درس الفقه على الشيخ المنتظري. له كتاب عن الفكر السياسي عند الشيخ المنتظري و مقالات عن تجديد الفقه والفكر الديني، مسألة حرية العقيدة في الإسلام و قضية الردة والمساواة في الفقه الإسلامي.

٣ـ ولد في اصفهان عام ١٩٦٧ م، درس الفقه في حوزة قم و تخرج من جامعة الطهران، و تخصص في العلوم السياسية و استاذ في كليّة علوم السياسية في جامعة المفيد بقم، له دراسات نقدية في مجال الفكر السياسي الإسلامي و دراسات عن جذور حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي.

نصّ رسالة المنتظري
والإجابات عن الأسئلة والاستفتاءات

بسم اللّه الرحمن الرحيم

حضرات السادة حجج الإسلام و أصحاب الفضيلة المحترمين أيّدهم اللّه تعالى.

بعد السلام والتحيّة والتبريك المتقابل والإعتذار عن التأخير [في الإجابة] أودّ أن أعلن لكم بأنّني قد لاحظت أسألتكم التي طلبتم فيها استجلاء بعض الجوانب الغامضة والزوايا التي يكتنفها الإبهام في موضوع «الحكم الإسلامي» والتي لم تُبحث ولم تُنقَّح بشكل جيّد. وإنّني، بعد تقديري لإهتمامكم بهذه المسألة المهمّة، أشير إلى أنّ نظرية «الحكم الإسلامي» فيها الكثير من الزوايا والجوانب الغامضة التي لم تحظ إلى الآن بالبحث العلمي الجادّ والمتناسب مع أهمّيتها في الحوزات العلمية [الدينية[1]]والأوساط الجامعية. ومن المؤمّل أن تنال

١ـ الحوزة: تطلق علي مراكز تعليم الفقه والقران والعلوم الشرعية عند المسلمين الشيعة في العراق و ايران.

هذه المسألة والجوانب الغامضة فيها، استناداً إلى الكتاب والسنّة وعن طريق الإستفادة من العلوم العصرية المتعلّقة بهذا المجال، في الأوساط العلمية على صعيدي الحوزة [الدينية] والجامعات، أن تنال نصيبها من البحث الحرّ والعلمي بعيداً عن التجاذبات والمناوشات السياسية وغير العلمية، مع الإهتمام اللازم بآراء المفكرين والباحثين في هذا الخصوص.

وأودّ أن أُشير [بهذه المناسبة] إلى أنّ الضعف الجسمي وتكالب الوعكات الصحّية علي من جهة، وكثرة المشاغل والمراجعات من جهة أُخرى، لم تترك لي فرصة التحقيق والبحث الوافي في هذه المسألة، إلّا أنّني حبّذت «الإجابة» عن «أسئلة» السادة المحترمين[١] بشكل مختصر انطلاقاً من المقولة المشهورة: **«ما لا يدرك كلّه لا يترك جلّه»**[٢].

١ـ تمّت الإجابة عن الأسئلة من طرف الشيخ المنتظري بتاريخ ١٥/ جمادي الثانية / ١٤٢٨ هجري، ١٣٨٦/٤/٩ شمسي، الموافق ٢٠٠٧/٧/٦ ميلادي، و ذلك بعد ثلاثة أشهر من تقديمها.

٢ـ ورد في النص الفارسي: ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه.

السؤال الأوّل:

[نظرية ولاية الفقيه
في نظام الفصل بين السلطات الثلاث]

السؤال الأوّل: إنّ السؤال الأساسي في ما يتعلّق بموضوع «ولاية الفقيه»[1] يدور حول «ماهية الولاية»؛ والسؤال [يدور حول عدّة مسائل]:

[الف] هل إنّ ثبوت «الولاية» لـ«الفقيه» تعني: السلطة [والشرعية] التي منحها «اللهُ» لـ«الفقيه» (سواء على أساس «نظرية التنصيب» أم على أساس «نظرية الإنتخاب»[2])؟

[باء] أم [إنّ ولاية الفقيه] بمعنى: إنّ «اللّه» قد بيّن «شروط» [الفقيه الجامع للشرائط] و إنّ «الشعب» هو الذي يمنح تلك الولاية [والشرعية] للفقيه [وفقاً لتلك الشروط] وبناءً على هذه الفرضية الثانية، يكون حقّ الأمر [والحكم والولاية] «للّه» [تبارك وتعالى] وقد «فوّضه» إلى «الشعب».

١ـ عن نظرية ولاية الفقيه انظر:
ـ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه، بيروت، دارالإسلامية، ١٩٩٢.
ـ فواد إبراهيم، الفقيه والدولة، الفكر السياسي الشيعي، بيروت، دارالكنوز الأدبية، ١٩٩٨.
ـ المولى النراقي، ولاية الفقيه من كتاب عوائد الأيام، طهران، ١٩٩٠م.
٢ـ استخدم السائل مصطلح نظرية النخب.

وبالإضافة إلى ما سبق، فإنّ [مفهوم] «الولاية» بالنحو الذي تمّ تعريفها تعني: التصدّي والتصرّف في شؤون الغير. وبناءً على هذا [التعريف يمكن القول] أنّ «ولاية الفقيه» تعني: تصدّي الفقيه لشؤون الشعب. و في هذه الحالة، وعلى فرض [قبول فكرة] الفصل بين السلطات الثلاث (السلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية، والسلطة القضائية) في الحكم الديني، وهي الفكرة التي طرحت من طرف سماحتكم أخيراً.

[فالسؤال الآخر المطروح هو]:

[جيم] كيف يمكن القول بـ«ولاية الفقيه» واعتباره متصدّياً لأمور المجتمع [وفقاً للتعريف المذكور] من جهة، ومن جهة أُخرى «انتزاع الولاية» من يده في الشؤون التنفيذية [وفقاً لفكرة فصل السلطات]» في حين إنّ الولاية تنطوي على نوع من التنفيذ أو التصدّي للشؤون التنفيذية على الأقلّ؟

[جواب السؤال الأوّل]

الجواب: أُشير في هذا المجال إلى مجموعة من النقاط [كجواب] و هي:

[الأُولى:] [حقّ الولاية للفقيه تفويض من الشعب[1]]

١ـ لانتقال هذه الولاية من «اللّه» إلى «الفقيه» طرح الفقهاء نظريتين: «نظرية التنصيب» و «نظرية الانتخاب». نظرية التنصيب تدعو إلى مشروعية تنصيب و تعيين الفقيه من ☜

ألف: «الولاية» تعني: غاية القرب الذي يقترن بنوع من «السلطة والقوّة» التي يمكن على أثرها التصرّف في شؤون الغير؛ سواء كان ذلك الغير عاقلاً وبالغاً أم لم يكن، وسواء كان مجال التصرّف محدوداً أم غير محدود. فاللّه الذي له «الولاية الحقيقية والمطلقة والعامّة» على جميع الشعب هو الذي منح «الفقيه الجامع للشرائط» نوعاً من الولاية والتصدّي للشؤون الإجتماعية في عصر الغيبة دون مدخلية لآراء الناس. هذا بناءً على «نظرية التنصيب».[1]

و امّا بناءً على «نظرية الإنتخاب» فليست للفقيه الجامع للشرائط مثل هذه الولاية [ابتداءاً] ولكن إذا انتخبه الشعب لإدارة شؤونه، ستكون له مثل هذه الولاية والسلطة من طرف «الشعب» و [هذا يعني أنّه] لا يتمتع بأيّة «ولاية شرعية» دون الحصول على «آراء الشعب»[2].

و وفقاً لهذه النظرية فإنّ ما جاء من طرف الشارع [أي المشرع

☜ اللّه و نظرية الإنتخاب تدعو إلى مشروعية انتخاب الفقيه الحائز على الشروط اللازمة من طرف الشعب.

١ـ تبني نظرية الإنتصاب القائلين بولاية الفقيه مثل الشيخ مصباح يزدي و هؤلاء يرون أن وليّ الفقيه لا يحصل على شرعيته من الشعب إنّما هو نائباً للإمام الغائب الذي هو بدوره منصوب من قبل النبي واللّه فالشعب لا يختار الولي حتّى يعطيه الشرعية إنّما يكشفه و لذلك لا يحقّ للشعب عزل الولي الفقيه.

٢ـ تبني نظرية الإنتخاب الشيخ مرتضى المطهري و محمّد حسيني البهشتي و حسين علي المنتظري والشيخ نعمت‌اللّه الصالحي، حيث يرون أنّ الولاية الحقيقية للّه والنبي والإمام و في عصر الغيبة يستطيع الفقيه أن ينوب الإمام بعد إحراز شروط النيابة و يأخذ شرعيته من الشعب عبر انتخابات مباشرة أو غير مباشرة (انظر محاضر جلسات كتابة دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، عام ١٩٨٠ م).

الإسلامي من تعليمات بشأن الولاية] ولو على نحو «الإرشاد»[١] إلى حكم العقل والعقلاء، يتلخّص فقط في: «بيان شروط أهلية وكفاءة الفقيه للولاية»، وأمّا «انتقال ولايته» إلى حيّز الفعلية، وكذالك «شرعية الولاية الدينية» رهينة بـ«البيعة الصحيحة» و«انتخاب الشعب». و [هذا يعني أن] يبقى «الشعب» هو صاحب الحقّ في «انتخاب» من تتوفّر فيه الشروط للحكم و إدارة شؤونه. ومن الطبيعي إنّ هذا «الحقّ التشريعي» [حول حقّ الولاية] الذي فُوّضَ مِن اللّه إلى الشعب «محدود ومشروط» بالشروط التي وضعها اللّه تعالى [أيضاً].

[أقول:] و إن كان الناس غير مُجبرين تكوينياً[٢] على الإلتزام بالشروط التي وضعتها لهم الشريعة.

و كذلك استناداً إلى «نظرية الإنتخاب» يحقّ للشعب، الذي له «حقّ السيادة الإجتماعية [في إدارة شؤونه الإجتماعية] أن يجعل تبعاً لما يراه من «المصالح المتغيرة»[٣]، أن يجعل الفروع الأساسية الثلاثة للولاية [العامة] وهي «الولاية التشريعية» و «الولاية القضائية» و «الولاية

١ـ الأوامر والنواهي الشرعية على نوعين: الأوّل أوامر بالوجوب كالصلاة والعبادات و عدم أدائها يعتبر ذنبا، والثاني أوامر على وجه الإرشاد والنصيحة و عدم الإلتزام بها لا يعتبر ذنباً.

٢ـ أي بالفطرة و طبيعة الخلق.

٣ـ المصالح من وجهة نظر الفقه الإسلامي على وجوه. المصالح التي أيّدها الشرع مثل مصلحة تحريم الخمر حفظا لسلامة الإنسان أو تحرير رقاب العبيد. والمصالح التي سكت عنها الشرع و هي المصالح المتغيرة بتغير الزمان والمكان و تحديدها من اختصاص الفقهاء و أهل الخبرة. انظر موضوع المصالح المرسلة.

التنفيذية» أن يجعل تنفيذها على عدّة طرق:

[الأولى:] أن تجتمع في يد شخص واحد على نحو مباشر وبشكلٍ «متمركز».

[الثانية:] أو تجري بطريقة غير مباشرة [خاصّة] تحت إشراف الفقيه.

[الثالثة:] ويحقّ للشعب أيضاً فصلها عن بعض وجعل «الولاية» على شكل «سلطات ثلاث» مفصولة بعضها عن البعض، أي تقع [الولايات الثلاث] في عرض بعضها الآخر [بالتوازي] ومترابطة مع بعضها بالطبع.

[الرابعة:] كما يمكن للشعب اختيار طرق أُخرى من الحكم لإدارة شؤونه [العامّة].

إنّ تقرير «شكل» و «طريقة الحكم الديني» من هذا الجانب [أي طريقة التنفيذ] يخضع للظروف الإجتماعية [أوّلاً] ولإرادة الشعب [ثانياً] و إنّ تكريس السلطات بيد شخص واحدٍ غير معصومٍ[1] يؤدّي إلى توفير الأرضية الخصبة لـ«الاستبداد والفساد» كما دلّت عليه «التجربة» و «حكم العقلاء» خصوصاً في هذه الحقبة من تاريخ المجتمع.

و في حالة فرضية «نظام الفصل بين السلطات» ستنحصر بالطبع «ولاية الفقيه» الجامع للشرائط في «حدود الإفتاء والإشراف» على شرعية القوانين في البلاد، وليست له ولاية ثابتة في «المجال التنفيذي»،

١ـ يعتقد المسلمون أنّ الأنبياء معصومون عن إرتكاب الذنوب والأخطاء، و يعتقد المسلمون الشيعة أنّ الأئمّة الاثني عشر أيضاً معصومون من الذنوب و لذلك لهم حقّ الإمامة والولاية و لايحقّ لغير المعصوم من الخطأ الولاية على الناس.

و إنّما للفقيه «مرتبة» من «مراتب الولاية». وهذا [القول] يفهم من القرآن الكريم في أنّ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، اللذان يمثلان نوعاً من «الرقابة العامّة» على المجتمع و ولاته، وربّما تؤدّي بعض مصاديقهما إلى التدخّل في الشؤون الشخصية للآخرين، هما نوع من «ولاية المؤمنين على بعضهم البعض»، وهو ما ذكرت تفصيله في موضعه.

وقد يقال [اعتراضاً]: إنّ «حُجّية فتوى المفتي» [ولزومها] بالنسبة إلى «المقلّدين»[١] للفقيه إنّما تستند إلى «سيرة العقلاء» و إلى قاعدة «رجوع الجاهل إلى العالم والمتخصّص» أي الخبير، ولا «ولاية» للمتخصّص والخبير على من يرجع إليه، و إنّما تأتي حجّية فتوى الفقيه إذا كان هناك وثوق واطمئنان شخصي بـ«صحّة الفتوى»، وهذه الميزة [أي صحّة الفتوى والوثوق بها] لا تستدعي وجود [حقّ] الولاية [للفقيه] بل ولا تتناسب معها أساساً.

ويمكن القول في الجواب: استناداً إلى فرضيتنا[٢]، حيث إنّ فقيهاً من بين الفقهاء من أصحاب الفتوى، (أو عدداً من الفقهاء من الذين اجتمعوا في مجلس للإفتاء) يكون له الحقّ في الإشراف على قوانين البلاد، وله أحياناً «حقّ الرفض» لما قد يتعارض منها مع الشريعة [الإسلامية]

١ـ يعتقد المسلمون الشيعة أنّ كلّ مسلم إمّا أن يكون مجتهداً في فهم أحكام الشريعة أو مقلداً (أي تابعا) لفقيه جامع لشروط الاجتهاد والفتوى حتّى يكون مرجعا له في تطبيق الأحكام.

٢ـ و هي نظرية الإنتخاب و تفويض الولاية من الشعب إلى الفقيه.

وينبغي الإلتزام والتبعية بفتواه بعد أن نال مثل هذه السلطة، [أقول: إنّما حاز على هذا الحقّ] بعد أن اعتبرته «الأكثرية من أبناء الشعب» حائزاً على الشرائط [اللازمة للوليّ الفقيه] وأنّه قد اكتسب هذا الحقّ، و في الحقيقة إنّ «الشعب» قد «فوّض إليه» هذه الصلاحية.

ولهذا السبب فإنّ أولئك الفقهاء الذين لم يحصلوا على مثل هذه «الصلاحية» من طرف «أكثرية أبناء الشعب» لم يكتسبوا مثل هذا الحقّ أيضاً، حتّى و إن كانت هناك فئة من الناس ترجع اليه في المسائل [الفقهية] الفردية، وطالماً أنّ [أكثرية] الشعب لم تمنحهم مثل هذا الحقّ [الصلاحية] لا يحقّ لهم التدخّل والتصرّف في قوانين البلاد.

[الثانية:]

[الأدلّة العقلية والنقلية حول حقّ انتخاب الحاكم بواسطة الشعب]

باء: بناءً على فرضية عدم إمكان «تنصيب الفقيه» إمّا بحسب «الواقع»، أو بسبب تعذّر إثبات حجية «[نظرية] التنصيب» عن طريق الدليل، لايبقى طريق آخر سوى «[نظرية] انتخاب الفقيه»؛ وذلك لأنّ تنظيم شؤون المجتمع وتدبيرها، ولزوم تحاشي الفوضى وهدر الحقوق [العامّة] المهمّة، حاجة ماسّة يقرّها «العقل العملي» لجميع العقلاء؛ ولأجل تلبية هذه الحاجة [أي تنظيم شؤون المجتمع] لابدّ أن يكون هناك شخص أو أشخاص [لتنفيذها، وتعيين هذا الشخص أو الأشخاص يكون عبر ثلاث طرق مفترضة]:

[١] أن يكونوا معيّنين من قبل «اللّه».

[٢] أو أنّه فُوّض الأمر من «اللّه» إلى «شخص ظالم ومتجبّر» يحكم الناس بالقهر ويدبّر شؤونهم من غير رضاهم.

[٣] أو إنّ هذا الأمر قد «فُوض» إلى الناس أنفسهم ليختاروا الفرد أو الأفراد الكفوئين والصالحين ويبايعوهم لإدارة شؤونهم.

[أقول: إن قبول] الفرضية الأُولى يعني ثبوت الولاية عن «طريق التنصيب»، وهو ما توجّه إليه طعون وقد أُثير جدل ومناقشات حول تحقّق [هذا النوع من الولاية للفقيه] في عصر الغيبة ثبوتاً و إثباتاً، وسبق لي أن بينت تفصيل ذلك في كتابي «دراسات في ولاية الفقيه».

وأمّا [قبول] الفرضية الثانية فهي «قبيح عقلاً»؛ وذلك لأنّ «ولاية الظالم» تقترن عادة بظلم الناس والتصرّف في شؤونهم بغير رضاهم، وهذا ممّا يرفضه «الشارع الحكيم»، إضافة إلى أنّ «العقل» لا يحكم بوجوب إطاعة مثل هذا الحاكم.

وبناءً على ما قلنا، لا يبقى طريق آخر سوى [قبول الفرضية الثالثة وهي:] تفويض تعيين الحاكم والوالي إلى «إرادة الشعب» أي «[نظرية] الإنتخاب».

[والأدلّة على ذلك (اى ضرورة الإنتخاب) عديدة:]

[الأوّل: سيرة العقلاء] هكذا كانت «سيرة العقلاء» الثابتة في المجتمعات الحرّة منذ القِدم؛ حيث كانت تختار «الفرد الصالح» لإدارة

شؤونها بما يتماشى مع مقتضيات عصرها. وهذه السيرة لم يتمّ «النهي» عنها بواسطة الشريعة و إنّما تمّ «إمضاؤها»[١].

[الثاني: دلالة القران] وبالإضافة إلى ذلك، يفهم من كلمة «أَوْلى» الواردة في الآية الكريمة: ﴿**النّبي أَوْلى بِالمُؤمِنِينَ مِنْ أنفُسِهِم**﴾[٢] والتي جاءت على صيغة أفعل التفضيل، إنّ للناس «ولاية على أنفسهم» أوّلاً، غير أنّ «ولاية النبي ﷺ» أرفع درجة وأولى منها، وعند «تزاحم الولايتين» تكون [ولاية النبي] أرجح [من ولاية الإنسان على نفسه].

[الثالث: قاعدة التسلّط] كما إنّ فحوى ومفهوم أولوية «قاعدة التسلّط[٣] بشكل عامّ تفيد أيضاً أنّ الناس لهم «حقّ التصرّف» في شؤونهم وأمورهم. إنّ فحوى «قاعدة التسلّط» هو التأييد الشرعي لتسلّط الناس على أموالهم، و إرشاد الشريعة إلى [قبول] حكم «العقل العملي» للناس، و «إمضاء سيرة الناس» في هذا المجال. ويؤيّد ذلك، على سبيل المثال، ما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إنَّ النّاسَ مُسلَّطُونَ عَلي أَموالِهِم**»[٤]، و إلى قول الإمام الصادق عليه السلام: «**إنّ لِصاحِبِ المال أنْ يعْمَلَ**

١ـ قسم الفقهاء أحكام و أوامر الإسلام إلى قسمين: الأوّل «الأحكام التأسيسية» التي أسّسها الشرع كوجوب الصلاة والصوم والزكاة، والثاني «الأحكام الإمضائية» و تطلق على مجموعة من الأعراف والسنن التي كانت جارية قبل الإسلام و أمضاها و أكثر ذلك في العقود والإيقاعات كالبيع والوفاء بالنذر والنكاح.

٢ـ الأحزاب (٣٣): ٦.

٣ـ قاعدة السلطنة أو التسليط.

٤ـ بحارالأنوار، ج ٢، ص ٢٧٢، ح ٧.

بِمالِه ما يشاء مادامَ حَياً...»[١].

ومن البديهي أنّ الناس طالماً كان لهم «سلطان و ولاية على أموالهم»، فبطريق أوْلى لهم «سلطان و ولاية على أنفسهم»؛ وذلك لأنّ [حقّ] «التسلّط على المال» يعتبر تكوينياً [وبشكل طبيعي] فرعاً على «التسلّط على النفس» و «معلولاً له»؛ وتفصيل ذلك هو: أنّ «مال الإنسان» حصيلة «عمله»، و «عمل الإنسان» هو حصيلة «قواه» العلمية والعملية، وبما أنّه تكوينياً [وبشكل طبيعي] مالك لقواه العقلية وصاحب الإختيار فيها، فمن الطبيعي أن يكون هو المالك وصاحب الإختيار لمحصول عقله أيضاً. إذاً فالتأييد الشرعي لـ«تسلّط الناس على أموالهم» يكشف إستنادا إلى «البرهان الإنّي»[٢] عن التأييد الشرعي لتسلّط الناس على شؤونهم ونفوسهم وتقرير مصيرهم بأنفسهم.

بناءً على ما قلناه [من الدلائل و في النظرة الأولية][٣] يحقّ لكلّ شخص، بمقتضى «حكم العقل» و «سيرة العقلاء» وفحوي «قاعدة

١ـ الكافي، ج ٧، ص ٨، ح ١٠.

٢ـ أقسام البرهان وفقاً لعلماء المنطق ثلاثة: البرهان الإنّي والبرهان اللمّي و برهان واسطة بينهما. الأوّل استدلال بالمعلول على العلّة المشتركة. ففي البرهان الإنّي يستكشف وجود العلّة من وجود معلوله مع أنّها علّة له و هو معلول لها. الثاني و هو البرهان اللمّي استدلال بالعلّة المشتركة على المعلول الآخر. و آخر جعلوه واسطة بينهما و هو الإستدلال بالمعلول المشترك على المعلول الآخر و على علّتهما لجمعه بين الطريقتين.

٣ـ كتاب ولاية الفقيه، ج ١، ص ٤٩٦ ـ ٤٩٣.

التسلّط»[١]، يحقّ له تدبير و إدارة شؤونه بنفسه؛ سواء كانت شؤونه فردية أم اجتماعية.

[لماذا حقّ الأكثرية في الحكم الإسلامي]

لكن في مايخصّ [حقّ الإنسان في تدبير] أُموره الإجتماعية التي نتحدّث عنها الآن، لو [أطلقنا الرأي و] أراد «كلّ إنسان» [وفقاً لحقّه] أن يقدّم [على تدبير أُموره الإجتماعية والسياسية] لوحده بانفراد فذلك [غير سليم بدليل] ما يلي:

أوّلاً: إنّ هذا [التفرّد في القرار] متعذّر وغير ممكن في الكثير من الأُمور.

ثانياً: على فرض إمكان ذلك، سنواجه في مصاديق التنفيذ اختلاف الميول وتباين الرغبات [الفردية] والتي تُعزى إلى الأهواء النفسية أحياناً أو اختلاف الأفكار أحياناً أُخرى، و إنّ ممارسة وتنفيذ هذا الحقّ بشكل «مستقل وانفرادي» [داخل المجتمع] سيؤدّي إلى إشاعة النزاعات والفوضى [الإجتماعية] وهو ما ينتهي بالنتيجة هدر حقوق [عامّة] مهمّة وكثيرة.

[يستنتج في ضوء ما قلناه النتائج التالية]:

[أوّلاً]: لابدّ من «إقامة حكومة» تستطيع أن تلبّي حاجات الشعب

١ـ قاعدة السلطنة، ج ١، ص ٤٩٥.

المعقولة والمقبولة وأن تقوم بتأمين مصالحهم الواقعية.

[ثانياً]: وما دام من غير الممكن عملياً إقامة حكومة يجمع عليها «كلّ الناس»، إذاً ليس هناك طريق إلّا أن تقوم «أكثرية الشعب» بانتخاب الحاكم، وتقديم «حقّ الأكثرية» على «حقّ الأقلّية».

[الثالثة:]

[الجواب عن شبهتين و إشكالين في قضية الإنتخابات]

جيم: وعلى الرغم من كلّ ما سبق قوله، يتبادر إلى الأذهان إشكالان؛ أوّلهما يتعلّق بأصل «مبدأ الإنتخاب»، ويدور الثاني حول «تقديم حقّ الأكثرية وانتخابها» على «حقّ الأقلّية وانتخابها».

[الأوّل: شرعية حقّ الشعب في تفويض الأُمور الإجتماعية إلى الحاكم]

الإشكال الأوّل الذي يثار [حول ما قلناه] هو: مع القبول بحقّ الناس في تفويض ما يحقّ لهم التصرّف فيه شخصياً مثل كيفية إدارة شؤون المجتمع، وكيفية توزيع أموالهم الخاصّة، وكيفية الدفاع عن أنفسهم ومصالحهم، وما شابه ذلك، ولكن كيف يجوز للشعب «تفويض» ما لا يحقّ لهم التدخّل والتصرّف فيه، مثل أُمور القضاء، و إقامة الحدود والقصاص والتعزيرات، وحقّ الولاية على الصغار، والجهاد الإبتدائي، وحقّ التصرّف في [الأموال العامّة مثل] الأنفال وما شابه ذلك إلى «الحاكم الذي ينتخبه»؟

ويمكن الإجابة عن هذا الإشكال بالقول:

[إن الواجبات الشرعية على قسمين: واجبات فردية، و واجبات اجتماعية و] إنّ «خطاب القرآن والسنّة» في الأوامر والواجبات الفردية مثل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [وأمثالها] هو «أمر عامّ استغراقي» أي الخطاب فيها موجّه إلى «كلّ فرد مستقلّ بذاته»، أمّا في الأوامر والواجبات الإجتماعية، كالموارد المشار اليها آنفاً، فالأمر هو «أمر عامّ مجموعي» أي الخطاب فيها موجّه إلى «كلّ فرد باعتباره جزء من المجتمع» وليس موجها إلى «الفرد مستقلّا». و في هذا النوع من الخطابات لابدّ أن يعمل جميع الأفراد بشكل مشترك لتوفير مقدّمات أداء التكليف الذي صدر إليهم الأمر به. ولكن بما أنّ [تنفيذ الواجبات الإجتماعية على يد غير الخبير] تؤدّي عملياً إلى الفوضى، وليس بمقدور كلّ شخص عادة أن يقوم بأيّ عمل، ولهذا لابدّ أن يعرف الأشخاص الذين صدر إليهم الخطاب، أنّ لكلّ عمل أهله [وهم أصحاب الخبرة] و لابدّ أن يفوّضوا الأُمور إليهم. وهذه هي «ماهية الحكومة».

و في مثل هذا النوع من الواجبات [الإجتماعية] لا يلزم أن يكون عمل كلّ شخص مستقلّا صحيحاً أو ممكناً مثل قضاء قاضي التحكيم، حيث لا يصحّ يقوم به أي واحد من طرفي النزاع[1]، ولكن مع ذلك يمكن لطرفي الدعوى اختيار «شخص ثالث» للحكم بينهما، وهذا يعني

١ـ على عكس الواجبات الفردية كأداء الصلاة و إعطاء الزكاة فإنّ أدائها بشكل صحيح و إمكان أدائها من الشروط المطلوبة.

في الواقع اختياره لـ«الولاية القضائية» رغم إنّ أيّاً منهما لا يملك مثل هذه الولاية لكي يفوّضها إلى غيره. إلّا أنّ طرفي، أو أطراف الدعوى، يكتسبون مثل هذه الولاية بإذن الشارع إن كانوا «مجتمعين» ويحقّ لهم اختيار شخص آخر لـ«ولاية القضاء».

إنّ «ولاية القضاء»، التي يملكها [المنتخب من قبل] الشعب استناداً إلى «نظرية الإنتخاب»، تمثّل هي الأُخرى نموذجاً من هذا النوع [من حقّ التفويض] إذ طالماً إنّ شخصين يستطيعان اختيار شخص للولاية القضائية، فمن الطبيعي أن يكون لعدد أكبر منهم أو لـ«عامّة الشعب» مثل هذا الحقّ.

ولا يشترط في صحّة أو إمكانية الولاية وجود نزاع خارجي بالفعل، وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر التكاليف الإجتماعية؛ أي ليس من الضروري أن يكون كلّ فرد قادراً على أداء مثل هذه التكاليف بمفرده وبشكل مستقلّ كما في قاضي التحكيم.

كما لا يلزم أيضاً، في التكاليف الإجتماعية المذكورة، أن يكون لكلّ فرد أو جماعة «الحقّ المصطلح»[1] حتّى نواجه مشكلة في تعريفه في الحالات المذكورة سابقاً. بل يكفي في هذا أن يكون الأفراد باعتبارهم «مجتمعاً»، أو كلّ فرد بصفته «فرداً» مِن مجتمع «مكلّفاً» بـ«إقامة الحكومة» و «إيجاد السلطة» من أجل تطبيق «الواجبات [الإجتماعية]

١ـ الحقّ المصطلح اي المتفق عليه، مقابل الحقّ بالمعني اللغوي.

المذكورة. وذلك لأنّه في مثل هذه الواجبات [الإجتماعية العامّة] لو أراد كلّ شخص النهوض لتنفيذها بمفرده، لما تيسّر له ذلك عملياً، كما هو الحال في تطبيق الجهاد وأمثاله، أو أنّه قد لا يملك الأهلية [اللازمة] أوالسلطة على القيام بها، وربّما يؤدّي نهوض كلّ شخص بمفرده لتنفيذها إلى التنازع وشيوع الفوضى وهدر حقوق [عامّة] مهمّة وكثيرة، مثل ما هوالحال في [شؤون] القضاء و إقامة الحدود والتعزيرات وما شابه ذلك.

[الثاني: تقديم حقّ الأكثرية على الأقلّية]

وأمّا الإشكال الثاني: ما هو الدليل في صحّة «تقديم حقّ الأكثرية وانتخابها» على «حقّ الأقلّية وانتخابها»؟ ولما ذا ينبغي أن تكون الأقلّية تابعة للأكثرية؟

نقول في الإجابة عن هذا الإشكال: إنّ موضوع البحث و [طرح فكرة] تقديم حقّ الأكثرية على حقّ الأقلّية إنّما في حالة «تزاحم الحقوق» وتعارضها حيث يتعذّر فيها الجمع والتوفيق بين حقوق الأكثرية وحقوق الأقلّية حتّى ولو بشكل نسبي؛ و إلّا [في حالة عدم التزاحم والتعارض] فليس هناك من مبرر يجيز ترجيح حقّ الأكثرية.

ففي مثل هذه الحالة [من تزاحم وتعارض الحقوق] يدور الحلّ بين [خيارات ثلاث]:

[الأوّل]: «عدم ترجيح أيّ حقّ وأيّ رأي»، وهو ما يؤدّي بالنتيجة إلى تعطيل سلطة الحكم وظهور الفوضى والفساد وهدر حقوق الأكثرية والأقلّية [معاً].

[الثاني] أو «ترجيح حقّ الأقلّية وانتخابها» على «حقّ الأكثرية وانتخابها» وكلا الفرضين قبيحان بحكم العقل، و [سيرة] العقلاء، وبطلانهما واضح وضروري.

[الثالث] أو «ترجيح حقّ الأكثرية وانتخابها» على «حقّ الأقلّية وانتخابها». وهذ الخيار [الأخير] أكثر معقولية وقبولاً.

و [الدليل على الترجيح] هو أنّ حقّ الأقلّية و إن كان محترماً وقابلاً للإستيفاء[1]، إلّا أنّه [أولاً] مع ضرورة [إقامة] الحكومة من جهة، و [ثانياً] تعذّر استيفاء حقوق الجميع [أقلّية وأكثرية] من جهة اُخرى، [ثالثاً] إضافة إلى رجحان «الحقّ الأكثر» من حيث «أكثرية الحقّ الأكثر» إزاء «الحقّ الأقلّ» وهو ما تقتضيه «سيرة العقلاء» ولا يوجد نهي [شرعي] عنه. [رابعاً] إن العقل يحكم بـ«قبح ترجيح المرجوح على الراجح» و [موضوعه] هو أن لا يرجح «حقّ الأقلّية» الذي هو أقلّ كمّية من حقّ الأكثرية، على «حقّ الأكثرية».

[الدليل الآخر] بالإضافة إلى ذلك [كلّه] نظراً إلى مدنية واجتماعية الحياة الإنسانية، و إنّ حياة الناس الإجتماعية، كما هو الحال بالنسبة إلى

١ـ أخذ الحقّ كاملاً.

الحياة الفردية والحياة الأُسرية، قد تستلزم بعض الأُمور الخاصّة مثل «تزاحم الحقوق» و «ترجيح جانب الأكثرية على جانب الأقلّية»، فإنّ من يدخل في ساحة الحياة الإجتماعية ويتقبّلها عن ميل ورغبة، لابدّ أن يتقبل مستلزماتها أيضاً. وهكذا يكون قد أسقط حقّه [الفردي] سلفاً حينما يكون إلى جانب الأقلّية. الحقيقة أنّ «قبول الحياة الإجتماعية» يستلزم «قبول تعاقداتها [الضمنية] غير المكتوبة» التي يقرّها ويصادق عليها كلّ إنسان يعيش في أيّ مجتمع كان، دون أن يكون مجبراً أو مكرهاً على ذلك من أحد. إذاً فإنّ كلّ أفراد المجتمع، سواء كانوا أقلّية أم أكثرية، اتّفقوا في الواقع [وبشكل ضمني] على ترجيح رأي الأكثرية في الحالات التي يتعذّر فيها اتّفاق كلّ أفراد المجتمع [على أمر معيّن].

[الرابعة:]

[إشراف الفقيه، مقترح يحتاج إلى تعريف أهل الخبرة و «قبول الأكثرية»]

دال: يجب أن نعلم بأنّ [فكرة] «إشراف الفقيه» على قوانين البلاد [ومثالها هنا: الجمهورية الإسلامية الإيرانية] ومدى تطابقها مع الأحكام الشرعية والذي كان واحداً من الأفكار التي اقترحتُها [بداية انتصار الثورة] لنظام الحكم الديني، إنّما هو كسائر النماذج والأفكار التي اقترحتُها، كان مشروعاً نظرياً عاماً [من دون تفاصيل] وينبغي، فيما إذا نال قبول «أكثرية الشعب» أن يجري تعريفه وبلورته وتعيين حدوده بواسطة «أهل الخبرة والإختصاص» وليس [اقتراحي] على نحو يتيح

للفقيه المشرف (أو مجلس الفقهاء المشرفين)، حتّى و إن كان الفقيه عادلاً وحائزاً على الشروط اللازمة، التدخّل في القوانين التي لا علاقة لها باختصاصه [الفقهي] أو ليست لها صلة بالشريعة [الإسلامية] أساساً، وفرض رأيه و إرادته فيها.

و في هذا الإطار [ومن أجل حلّ الإشكالية أقول] لابدّ من وضع «رقابة خارجية» [على الفقيه المشرف أو على مجلس الفقهاء] وعدم الاكتفاء بـ«الوازع الذاتي للفقيه» مثل اتّصافه بالعدالة وذلك لتفادى أيّ نوع من الإستغلال المحتمل لهذا المنصب.

[الخامسة:]

[انسجام النماذج المقترحة مع نظرية الإنتخاب]

هاء: وكما بينت سابقاً فإنّ نموذج آلية «إشراف الفقيه» أو سائر النماذج [الدستورية والسياسية] المقترحة من طرفي لـ«مشروع نظام الحكم الديني» تنسجم مع «نظرية الإنتخاب» [وليس «نظرية التنصيب»] رغم إنّ حدود ولاية وصلاحيات الفقيه فيها مختلفة.

أمّا [ضرورة] «انتخاب الفقيه» بواسطة الشعب الذي أُؤكّد عليه في خطاباتي و في كتاباتي، فإنّه لا يعني بالضرورة «حكومة الفقيه» [وتصديه كشخص] و «تدخّله في مجال الشؤون التنفيذية» و إنّما الغاية من ذلك هو «الإشراف» على «إسلامية القوانين» التي تُشرع في البلاد، وهذا [المقترح مشروط أيضاً] فيما إذا «أراد الشعب إقامة حكم ديني»

وقبوله بتشريع وتطبيق القوانين الإسلامية في البلاد، و إلّا [ففي حالة عدم اعتراف الشعب بـ«نظام الحكم الديني»] فليس لـ«الفقيه غير المنتخب» من واجب سوى «إرشاد الناس» وبيان آرائه إليهم، ولا يحقّ له، حتّى و إن استعان بالأقلّية، فرض رأيه على الأكثرية.

[الهدف من نظرية ولاية الفقيه هي ولاية الفقه و ليس الفقيه]

بشكل عامّ فإنّ الهدف الأساسي من طرح «نظرية ولاية الفقيه» في المجتمع الذي يطالب أفراده بتطبيق أحكام الإسلام هي «ولاية الفقه» [الإسلامي، وليس ولاية الفقيه كشخص] وتعني هذه الولاية أسلمة القوانين بما يواكب الشؤون العامّة للبلاد مع تقارنها بـ«قبول أبناء الشعب». و إنّ أيّ نظام أو شكل من أشكال الحكم [السياسي] إذا ضمن تطبيق هذا الهدف [أي أسلمة القوانين] فهو كافٍ ومقبول.

وكما ذكرت أيضاً من قبل [في كتابي] أنّ «ولاية الفقيه» كفرد أو «ولاية الفقهاء» كأشخاص ليس هدفاً بحدّ ذاته. وأمّا طرحها في النظريات العلمية [الفقهية من طرف الفقهاء] قبل هذه [المرحلة المعاصرة] فلابدّ أن يؤخذ بنظر الإعتبار ظروف ونظام المجتمع [في ذلك الوقت وشيوع] قبول «الحكم الفردي» في أنظار الناس [في الماضي].

وبناءً على ما ذكرنا، لو فرضنا أنّ المجتمع الإسلامي بلغ في وقت ما إلى ذلك المستوى من التكامل والنضج الديني والسياسي بحيث

يستطيع عبر النخبة والخبراء المسلمين أو عبر الأحزاب المستقلّة والرسالية أو أيّة طرق أُخرى، تسيير نظام الحكم في إطار أحكام الشريعة [الإسلامية] التي طالب أبناء الشعب بتطبيقها فذلك يعني تحقيق الغاية المرجوّة من فكرة «ولاية الفقيه» [و عدم ضرورتها].

[السادسة:]

[الأصول الثلاث]

واو: نستنتج في ضوء ما سبق ذكره [أُصولاً ثلاثة]:

[الأوّل] إنّ حقّ الولاية والأمر والنهي هو لـ«اللّه» المالك لكلّ تفاصيل وجود وحياة البشر.

[الثاني] في الأمور التي لم يختر ولم يعيّن «اللّه» شخصاً أو أشخاصاً [لممارسة هذا الدور كما حدث في اختيار الأنبياء والرسل] فذلك يعني أنّه قد «فوَّض» هذا الحقّ الى «الناس» أنفسهم.

[الثالث] إنّ اللّه أقرّ «انتخاب» الناس [من يصلح لتفويض الحقّ الإلهي إليه] شرط يكون الإنتخاب مطابقاً للمعايير التي وضعتها الشريعة في هذا المجال.

السؤال الثاني:

[أصل ولاية الفقيه قائمة على أساس نظرية الإنتخاب]

السؤال الثاني: هل إن تفويض «الولاية» في «نظرية الإنتخاب» [إلى الوليّ والحاكم] من «اللّه» و [تنفيذه] عن «طريق انتخاب الشعب» [باعتبار أنّ اللّه مصدراً للشرعية] أم إن «الشعب» هو «مصدر الشرعية» وأنّ اللّه قد بيّن «صفات الحاكم» فقط؟ وكان قد نُسب الى سماحتك في هامش كتاب «نظام الحكم في الإسلام»[1] أنّه قد أجريت تعديلات على نظريتك السابقة، بسبب ما أُثير ضدّها من مؤاخذات وانتقادات، رغم بقائك متمسكاً بـ«نظرية الإنتخاب».

والسؤال تحديداً هو: إذا كان سماحتك يعتبر «الشعب» هو «مصدر الشرعية» [أولاً] ويستثني «السلطة التنفيذية» من «دائرة الولاية» [ثانياً] ألا يمكن القول أنّ سماحتك قد عَدَل رأيه عن [فكرة] الولاية الإنتخابية [أو انتخاب الوليّ] إلى [فكرة] «إشراف الفقهاء»؟

١ـ هامش الصفحتين ١٧٦ و ١٧٧ من كتاب «نظام الحكم في الإسلام» و خلاصة هذا الكتاب تمّ طبعه في مجلّد واحد تحت عنوان «نظام الحكم في الإسلام».

[مصدر شرعية وليّ الفقيه من الشعب]

الجواب: في «نظرية الإنتخاب» جعل «اللهُ» لـ«الناس» «حقّ انتخاب الشخص» الذي تتوفَر فيه «الشروط» [اللازمة] لإدارة شؤونهم [العامة]. إذاً فـ«حقّ الإنتخاب» يتمّ بـ«تفويضٍ» من اللّـه للشعب، أمّا «عملية الإنتخاب» فتتمّ عبر «الشعب» نفسه.

و في هذه النظرية [هناك عدّة توضيحات عن الوليّ المنتخب]:

[أوّلاً] إنّ «مصدر شرعية الولاية» للشخص «غير المعصوم»، في زمن الغيبة [غيبة الإمام المهدي المنتظر] هو «انتخاب الشعب» وليس «التنصيب والتعيين والجعل الإلهي»؛ على خلاف «نظرية التنصيب» [كما يطرحها البعض] التي تفيد بأنّ «شرعية ولاية الفقهاء» تأتي عن طريق «جعل وتنصيب الشارع [أي المشرع الإلهي] لهم مباشرة.

[ثانياً]

[نظرية الفصل بين السلطات الثلاث و اعتمادها على أصل الإنتخاب]

وأمّا [سؤالكم عن] ما جاء في هامش كتاب «نظام الحكم في الإسلام» فهو إشارة إلى «نظرية الفصل بين السلطات [الثلاث] التي طرحتها مؤخَراً، وجعلت الأساس فيها هو «انتخاب الشعب» أيضاً. غاية ما في الأمر أنّه وفقاً لنظرية الفصل بين السلطات، ليس من الضروري أن يتولّي «ولاية السلطة التنفيذية» شخص «فقيه»، و إن كان ينبغي أن يعين

بـ«انتخاب الشعب» أيضاً في كلّ الأحوال، مثل ما هو الحال بالنسبة إلى من يتولّي «ولاية الإفتاء والقضاء»، إذ يجب أن يكون [تعيين المفتي والقاضي] فضلاً عمّا يجب أن يتّصف به من شروط الأهلية العلمية والفقهية، أن يكون بـ«انتخاب الناس» [بشكل مباشر أو غير مباشر].

وأمّا بالنسبة إلى نظرية «الفصل بين السلطات» أو فكرة «إشراف الفقهاء» وغير ذلك من الأفكار المقترحة [في الحكومة الدينية] فهي تمثّل شكلاً أو فرعاً من نظرية «الولاية الإنتخابية»، فهي «قسم» وفرع منها وليست «قسيماً» لها.

[ثالثاً] إنّ انتخاب الشعب ليس من نوع «الوكالة بالمعنى الخاصّ» [وإنّما هو نوع تفويض لممارسة الحقّ] ذلك لأنّ «الوكالة عقد جائز»[١]، في حين أنّ البيعة والإنتخاب من «العقود اللازمة».

[رابعاً] كما إنّ «الوكيل» في الوكالة لا يحقّ له أن يأمر «الموكّل» أو ينهاه، بينما في الولاية الإنتخابية، يحقّ للوليّ المنتخب من الشعب أن «يأمر الناس وينهاهم» ويمارس الولاية عليهم.

[خامساً] [دور نظام الحِسبة في تعيين الحاكم]

والجدير الإشارة إلى: أنّ «الشعب» إذا لم يبادر في وقتٍ ما إلى «إقامة السلطة والحكومة» الضرورية واللازمة، ثمّ حصلت على إثر ذلك

١ـ العقود على أنواع منها «العقد اللازم» و هو العقد الذي لا يمكن فسخه بإرادة طرف واحد إلّا إذا تمّ الإتفاق بينهما على خيار الفسخ، و «العقد الجائز» و يطلق على العقود القابلة للفسخ من المتعاقدين و أيضاً تنفسخ بموت أو سفه أحد الطرفين كالعارية.

فوضى واضطراب وهدر الحقوق وحصل قتل ونهب، أو تسلّط على زمام الأمور «سلطان ظالم» يضيع حقوق الناس، أو شخص مناهض للقيم الإنسانية والدينية، ففي هذه الحالة، ومن باب الحِسبة، يجب على «الفقهاء» بالدرجة الأولى، وعلى «عدول المؤمنين» بالدرجة الثانية، المبادرة إلى «إقامة السلطة والحكومة» الضرورية واللازمة على قدر استطاعتهم، وعلى الشعب أيضاً إعانتهم على النهوض بهذه المهمّة.

السؤال الثالث:

[معيار إسلامية النظام السياسي]

السؤال الثالث: ما هو معيار كون النظام السياسي نظاماً دينياً في رأي سماحتك؟ هل هو صيانة الأحكام الدينية و «تطبيقها»؟ أو هو «حكم الفقهاء» بصفتهم ذوي خبرة واختصاص في الدين [الإسلامي]

الجواب: المعيار في كون النظام السياسي نظاماً دينياً هو «تحقيق الأهداف والمقاصد الدينية». ويمكن تحقيق هذه الأهداف بـ«أساليب متنوّعة» بما يتناسب مع الظروف الإجتماعية والثقافية ومستوى وعي أبناء الشعب.

و«نظام الحكم الديني» فضلاً عن وظيفته في القيام بما تقوم به وترمي إليه سائر الأنظمة والحكومات [المدنية] من إدارة شؤون المجتمع وتلبية متطلّباته [الحياتية]، يعنى «تقنين» وتحقيق أهداف الدين و وضع الضمانات التنفيذية اللازمة لها. وبعبارة أُخرى: إنّ النظام الديني، إضافة إلى الأهداف العرفية التي تسعى كلّ الحكومات [المدنية] إلى تحقيقها، قد جاء بهدف تحقيق مقاصد الدين، والتركيز على «التوجّهات الروحية» إضافة إلى «التوجّهات المادية».

ولأجل تسليط المزيد من الضوء على هذه المسألة، لابدّ من التأكيد

على أنّ الدين عبارة عن: «مجموعة من المعتقدات والأخلاق والأحكام الفرعية العملية». ومن هنا سأذكر نبذة عن ثلاث خصائص للنظام السياسي الديني المنبثق من تلك المكوّنات الثلاثة، على النحو التالي:

[خصائص نظام الحكم الديني]

[أ] [الخصيصة الأولى: نشر العقلانية]

في ضوء ما سبق من التجارب البشرية وبشهادة التاريخ البشري وما تنصّ عليه الآيات [القرآنية] والأحاديث المنقولة عن النبي الأكرم ﷺ و[أئمة] أهل البيت عليهم السلام يتّضح: أنّ الإنسان ذو فطرة نقيّة ويؤمن فطرياً بوجود اللّه. وانطلاقاً من رغبته الفطرية في الإستطلاع والتحرّي، فهو يفكر ويبحث حول «بداية الوجود» و «نظام الخَلق» و «المصير النهائي» التي سيؤول إليها هذا الوجود، وهو مجبول فطرياً على «الإيمان باللّه».

ومن وظائف النظام السياسي الديني في «الإطار الكلّي العامّ» هو وضع المجتمع على الطريق القويم والمسار السليم، ومحاربة واجتثاث كلّ دواعي الفساد الفكري والإنحراف العقائدي، من أجل تعبيد الطريق أمام الفطرة البشرية ليسهل عليها السير نحو «الكمال العقلاني»، ولكي تسير جماهير الأمّة تلقائياً على طريق الفكر التوحيدي والإعتقاد السليم. على نظام الحكم [الديني] أن يقوم بما يؤدّي إلى تمهيد الظروف والأجواء اللازمة لإزدهار الطاقات العقلانية في المجتمع، على النحو الذي ذكره أميرالمؤمنين [الإمام على بن أبي طالب] عليه السلام، في سياق ذكره

لفلسفة البعثة [النبوية] «وَ يثيروا لهم دفائن العقول»[١]. وهذه الغاية لا تتحقّق إلّا من خلال: الإهتمام بالقضاء على الفقر، وردم الفواصل الطبقية، وبسط الأمن، ونشر العدالة، وتوفير وضمان الحرّية الفكرية، و إمكانية تلاقح الأفكار، ودعم القابليات الذهنية لدى أفراد الشعب، وتحصينهم ضدّ التيارات والإتّجاهات المختلفة، كلّ ذلك من أجل فسح المجال و إيجاد الأرضية اللازمة لـ«التفكر العقلي» وبسط «الروح المعنوية» و «التوجّه إلى عالم الغيب» واتّباع منهج «التقوى». وانطلاقاً من ذلك على نظام الحكم [الديني] أن يركز أقصى جهوده من أجل توفير الظروف و إزالة المعوّقات عن انتهاج طريق الصلاح والسداد، وأن يعمل جاهداً من خلال وضع الخطط الهادفة والإرشادات الواعية، بعيداً عن «أساليب القسر والإكراه» من أجل النهوض بالمجتمع والإرتقاء به إلى مرحلة العقلانية الفعلية والفعالة و [الوصول إلى] الثقافة التوحيدية العقلانية.

[ب:] [الخصيصة الثانية: صيانة الأخلاق والقيم الإنسانية]

الخصيصة الثانية التي تعكس مسؤولية نظام الحكم السياسي [الديني] والتي تعد بمثابة المؤشر أو «المعيار الديني» الذي يقاس [التزامها الديني] به هو مدى حرص هذا النظام وصيانته لـ«الأخلاق والقيم الإنسانية». وبالرغم من أنّ «أنظمة الحكومات المدنية غير الدينية»

١ـ النصّ الكامل لهذه الجملة: «ليستأدوهم ميثاق فطرته و يذكروهم منسي نعمته وليحتجوا عليهم بالتبليغ و يثيروا لهم دفائن العقول»؛ نهج البلاغة، الخطبة ١.

ربما تُعطى للأخلاق أهمّية في بعض الحالات وتعبّر عن هواجسها حول هذه الأُمور، وتلزم نفسها بالصدق والأمانة والإخلاص وبعض الجوانب الأخلاقية الأُخرى، ولكن (وبغض النظر عن تباين المبادئ الأخلاقية بين المدارس [الفلسفية] المختلفة، والمطروحة في بحث فلسفة الأخلاق) فإنّ المبادىء الأخلاقية في رؤية المدارس الدينية أدقّ وأرسخ، و في نظام الحكم والمجتمع الديني [يجب أن] تبرز هذه المسؤولية على نحو أوضح، وأن تكون محطّ اهتمام أكبر في نظام الحكم الإسلامي، إلى حدّ نرى أنّ النبي الأكرمﷺ عندما يقول: **«إنّما بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مَكارِمَ الأَخْلاقِ»**[١] يعلن بأنّ الغاية من بعثته بالرسالة هي إكمال الأخلاق النبيلة.

إنّ التعاليم الدينية في مجال تطبيق القيم الأخلاقية يمكن أن تتحقّق إلى جانب الخطط الإقتصادية والإجتماعية وضمان سلامة المجتمع. إنّ المبادىء الأخلاقية يمكن أن تمهّد المجتمع للحصانة ضدّ وقوع الجريمة، إذ لا شكّ في أنّ الفقراء الذين يعانون من اضطرابات أو يواجهون مشاكلَ نفسية إذا تحلّوا بنوع من الروح والقيم الأخلاقية، فإنّهم سيتحاشون الإنزلاق في الفساد والجريمة والعصبية. إنّ الأخلاق تنمّي مظاهر السلامة والأمن وروح التعاون [في المجتمع] و إنّها تبعث على توفير المزيد من السكينة والإستقرار في المحيط الفردي [أيضا]. وانطلاقاً من ذلك تحظي «صيانة الأخلاق» في الحكومات الدينية بأهمّية خاصّة وفائقة.

١ـ نهج الفصاحة، ص ١٩١.

[هل يجوز تطبيق الأخلاق والأحكام بالإكراه]

و في هذا المجال، يرى البعض إنّ حفظ القيم الأخلاقية [في الحكومة الدينية] يعني تجنيد الطاقات وحشد القوى وتوفير المستلزمات لتطبيق الأحكام الفقهية والأخلاقية، حتّى و إن أدّى الأمر إلى اتّباع أساليب الإكراه [لتطبيقها] ودفع الأفرادالتظاهر بالالتزام بها. ولكن الحقيقة [بنظري] هي أنّ صيانة الأخلاق تعني بشكل أساسي:

[١] «الدعوة إلى الخير»،

[٢] و «تطبيق الأحكام [الفقهية] بأساليب غير مباشرة»؛ أي عن طريق التمهيد لها بمحفّزات تشجيعية.

[٣] وأن يكون سلوك الحكّام والمسؤولين أنفسهم مثالاً يحتذي به.

أمّا إذا كان الحكام أنفسهم يكذبون [على الشعب] ويتظاهرون [بما ليس فيهم] ويخونون بما أئتمنهم عليه الشعب، فهم غير مؤهلين للدعوة إلى الأخلاق وترويج القيم المعنوية.

ومن الطبيعي أن للحكومة [أيّة حكومة] «الحقّ في التدخّل» في الأُمور التي ترتبط بالحياة العامّة لأبناء الشعب، والتي يؤدّي عدم التدخّل فيها إلى زعزعة الجوانب الأمنية والثقافية للمجتمع، ولكن في الوقت ذاته عليها أن تنأى بنفسها عن التدخّل في «التفاصيل الجزئية» [من حياة الناس] والأُمور التي تخضع لـ«تباين الأذواق».

[ج:] [الخصيصة الثالثة: الاهتمام بتطبيق أحكام الفقه والشريعة]

المعيار [الديني] الآخر للنظام السياسي [الإسلامي] هو مدى حرصه

واهتمامه بـ [تطبيق] «الأحكام الفرعية [الفقهية] والعملية للدين»، التي تمثل المجموعة الثالثة من «مكوّنات الدين»[١]، في المجالات الثلاثة: التشريع والتنفيذ والقضاء.

إنّ هذه «الخصائص الثلاثة» التي تُعدّ من الوظائف الأساسية لأيّ «نظام سياسي ديني» واستناداً إلى «الميثاق» الذي يعقد بين الشعب والحكومة الدينية [عبر البيعة والإنتخابات] هي خصائص «منطقية» و «شرعية» و «عملية» طالماً أنّ أكثرية الشعب الذي قام بمهمّة انتخاب الحكومة هي:

[أوّلاً] أكثرية مسلمة،

و [ثانياً] تريد وتطالب بالعمل بأحكام الإسلام وتحقيق القيم الأخلاقية.

أمّا إذا لم تكن أكثرية الشعب [أكثرية] مسلمة، أو أنّها [أي الأكثرية] لاتريد تطبيق الأحكام الإسلامية وتحقيق القيم الدينية لسبب أو آخر، فنظام الحكم لا يحقّ له شرعاً ولا عقلاً تطبيق الأحكام [الفقهية] والقيم الدينية بـ«القوّة والإكراه». وهذا [القول] يفهم بكلّ وضوح من آيات قرآنية مثل: ﴿لا إكراهَ فِي الدّين﴾[٢] و ﴿لَسْتَ عَلَيهِم بِمُصَيطِرٍ﴾[٣] وما شابهها، وتدلّ عليه أيضاً «سيرة النبي الأكرم ﷺ» و «سيرة أميرالمؤمنين [على بن أبي طالب] وسائر الأئمة [الإثني عشر] عليهم السلام».

١ـ العقائد والأخلاق والأحكام الفرعية العملية (الفقه).

٢ـ البقرة (٢): ٢٥٦ .

٣ـ الغاشية (٨٨): ٢٢ .

السؤال الرابع:

[تصدّي الفقهاء للشأن العامّ، هل هو هدف أم وسيلة؟]

السؤال الرابع: مع تطوّر أنظمة الحكم وظهور الآليات والصيغ الجديدة في سَنّ القوانين وتنفيذها، فهل هناك ضرورة من تصدّي الفقهاء [لإدارة شؤون البلاد] رغم وجود نماذج أُخرى لضمان تطبيق الأحكام الشرعية ومنع ظهور الإستبداد؟

الجواب: [أوّلاً] كما أشرت في جواب السؤال الأوّل، إنّ ما يستفاد من «الأدلّة الشرعية» هو ضرورة «تحقيق الأهداف العامّة للإسلام» في النظام الإجتماعي السياسي. أمّا بالنسبة إلى «أسلوب الحكم» فقد يتطوّر تبعاً لتغير الظروف الإجتماعية، أو قد تطرح أساليب [حكم] أفضل لتحقيق تلك الأهداف. نذكر على سبيل المثال: إنّ آليات مثل الإستئناف في الأحكام [القضائية] أو انتداب المحامين و وجود هيئة المحلّفين [وما شابهها من الآليات القضائية] لم تكن تطرح في المحاكم [الشرعية و] القضائية في الماضي، رغم أنّه كان يمكن بحثها واستنباط صحّتها وجوازها من النصوص الدينية، ولكن تبيّن من خلال التجربة إنّ التعقيد في الأساليب الجديدة التي طرأت في عالم الجريمة والتي جعلت من الصعوبة كشف الجرائم واستنباط الحكم الخاصّ بها، تبيّن أنّ تعدّد

مراحل المرافعات القضائية يجعل إصدار الحكم في تلك القضايا أقرب إلى العدالة. أو ربّما تجد هناك الكثيرين ممّن يعجزون عن الدفاع عن حقّهم بسبب جهلهم بالقوانين أو بالقرارات القضائية والقانونية وغير ذلك، ولهذا فإنّ [حضور] المحامي عندما يتّخذ دوره في القضية يساعد الشخص على استيفاء حقّه [وهو أمر لم يكن له دور سابقاً].

[ثانياً] و في مرحلة متقدّمة، إذا كان «توزيع السلطة» [ولا مركزيتها] وفرض رقابة حازمة على سلطة الحكام، وتحديد فترة الحاكم (حيث تكون مدّة الحكم محدّدة بأمدٍ معيّن) يضمن تحقيق المزيد من الرفاه والإزدهار والعدالة للمجتمع، فلا ينبغي «عقلاً» و «شرعاً» الجمود على الأساليب القديمة في إدارة شؤون البلاد[١].

ولابدّ أن نعرف بأن «خطر ظهور الإستبداد والفساد [السياسي والإداري] كما هو موجود في حكم غير الفقيه كذلك موجود في حكم الفقيه غير المعصوم، لأنّ «العِصمة» وحدها هي التي تدرأ هذا الخطر.

و في المستقبل يمكن أيضاً اتّخاذ أساليب وآليات أُخرى في مجال وظائف الحاكم وتشريع القوانين والقضاء، بحيث تكون [هذه الآليات الجديدة] علاوة على ضمان تحقيق الأهداف الدينية وتنفيذ أحكام الشريعة، قادرة على إقامة حكومة شعبية وتوفير ازدهار المجتمع. المهمّ في هذا المجال هو تكييف «الحوادث الواقعة»[٢] مع «الأُصول الثابتة» لـ«الكتاب والسنّة والعقل» مثل العدالة والقيم المعنوية والحرّية.

١ـ لأنّ نظرية ولاية الفقيه كشخص والمطبقة فعلاً لا تخضع لهذه الاعتبارات المحددة.

٢ـ أي الأُمور المستجدة والمتطورة في الحياة.

السؤال الخامس:

[شرط أعلمية الفقيه في فرضية الفصل بين السلطات]

السؤال الخامس: ذكرتَ في كتابك «دراسات في ولاية الفقيه» ثمانية شروط [لإحراز حقّ تصدّى الولاية والإمامة] لـ«الوليّ الفقيه». أحدها «شرط الأعلمية».[1] والآن، وبعد أن صرح سماحتك في اللقاء المباشر [بيننا] على أنّه في حالة «الفصل بين السلطات في نظام الحكم الديني»، لم يقرّر سماحتك «شرط الأعلمية» لمن يتصدّى إدارة شؤون «السلطة التنفيذية»، بل ولا يرى أيضا ضرورة أن يكون المتصدّي «مجتهداً» [في الفقه الإسلامي]. والسؤال في هذه الحالة:

[١] كيف تُفسَّر الأحاديث والروايات الدالة على لزوم «أعلمية الحاكم الإسلامي»، مع العلم إنّ هذه الأحاديث والروايات كانت موضع استناد وتأكيد من سماحتك[2]؟

[٢] وكذلك لو افترضنا إنّ مجالات التنفيذ أو الإفتاء أصبحت تدار بشكل جماعي عن طريق «الشورى»، عندها كيف يتمّ تطبيق «شرط الأعلمية» فيهم؟

١ـ المنتظرى، دراسات في ولاية الفقيه، ج ١، ص ٣٠٢.

٢ـ المصدر السابق.

[٣] بل نقول أساساً: هل شرط الأعلمية الذي جاء في الروايات، يقصد بها «الأعلمية في الفتوى» أم «الأعلمية في الشؤون التنفيذية»؟

الجواب: رغم أنّ ما ذُكر في كتاب «دراسات في ولاية الفقيه» يرتبط بحالة «تمركز السلطات في نظام الحكم الديني»، ولكن في هذا الجانب [أي اشتراط الأعلمية] لا فرق بين فرضيتي الجمع بين السلطات أو الفصل بينها، لأنّ المراد بـ«الأعلمية» في كلي الفرضيّتن: «الأعلمية في استنباط وكشف الأحكام» التي لها صلة بشأن الحكم الديني بنحو أو آخر. فقد قال أميرالمؤمنين [على بن أبي طالب] عليه السلام: «**أيها النّاس إنَّ أحَقّ النّاس بِهذَا الأمرِ أقواهُمْ عَلَيهِ وَأعلَمُهُمْ بِأمرِ اللّهِ فيه**».[١] والمراد من عبارة: «**هذا الأمر**» هو «الحكم». كما إنّ المراد من عبارة: «**أعلمُهُم بِأمْرِ اللّه فيه**» هو «الأعلمية بالأحكام الإلهيّة» التي لها صلة بـ«الحكومة». والمراد من عبارة: «**أقْواهُمْ عَلَيه**» هي «المؤهلات والكفاءات» التي يجب أن تتوفّر في الحاكم الذي يتصدّى لزمام الحكم وتطبيق أحكام الشريعة.

وظاهر كلام الإمام [علي] عليه السلام يشير بالطبع إلى ذلك العصر، وهو عصر وجود [الإمام] المعصوم عليه السلام حيث كان الحكم متمركزاً كلّه في يد شخص واحد، وهو الإمام المعصوم، ولكن عند التأمّل الدقيق في هذا الكلام يمكن أن يستلهم منه أنّ هذين الشرطين [الأعلمية والكفاءة]

١ـ نهج البلاغة، صبحي صالح، الخطبة ١٧٣ .

لازمان لهما ومعتبران في الحكم بشكل عامّ، سواء في ظـروف تـمركز السلطات أو الفصل بينها.

بناءً على هذا، و في حالة الفصل بين السـلطات، حتّى و إن لم يـتمّ الإقرار بـ«شرط الفقاهة» [أو الاجتهاد] لمن يترأس السلطة التنفيذية، إلّا أنّ من يتصدّى لمهمّة الإفتاء للأحكام المتعلّقة بشؤون الحكم لابـدّ أن يكون «أعلم» من غيره. وأمّا تشخيص أعلميته فيتمّ بالطرق المـعتبرة[١] التي يعرف بها «مرجع التقليد» الفـقيه الجـامع للشـرائـط. ويـتمّ تـعيينه (باعتباره عضواً مـن السـلطات الحـاكـمة و إن لفـتواه صـبغة قـانونية) بانتخاب أكثرية الشعب الذين اعتبروه الأعلم بالطرق المعتبرة ويحظي بمقبولية أكثر عندهم. ويمكن أن يتمّ انتخابه من طرف الشعب «بشكل مباشر» أو «غير مباشر» تبعاً لما تنصّ عليه قوانين البلاد.

وأمّا إذا كان الإفتاء يتمّ عبر «هيئة جماعية» و «شورى الفقهاء» والتي تتكوّن [عادة] من مجموعة من الفقهاء المطّلعين على قضايا نظام الحكم والحكومة، ففي هذه الحالة فإنّ «الرأي الفقهي المتخصّص» لتلك الهيئة سيكون أكثر اقتراباً إلى الواقع، خاصّة إذا كان بينهم من يتّصف بالأعلمية، وعندها تتحقّق بهذه الطريقة الغاية المرجوّة مـن شـرط الأعـلمية فـي الإفتاء.

١ـ الطرق المعتبرة ثلاث هي: (١) المعرفة الشخصية لمن يتمتع بخبرة كـافية فـي هـذا المجال، و (٢) شهادة خبيرين عادلين بالأعلمية، و (٣) الشياع المفيد للعلم والطمأنينة.

[إيكال كلّ عمل إلى أعلم الناس به]

المسألة الأُخرى إن «شرط الأعلمية» الذي ورد في بعض الروايات، كتلك التي رويت عن أميرالمؤمنين [على ابن أبي طالب] عليه السلام [بالرغم من أنّه] يشير إلى «الأعلمية في مجال الأحكام المتعلقة بالحكم الديني»، غير أنّ هذا الشرط جاء في روايات أُخرى مثل ما ورد [عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله]: **«ما ولّت أمّة رجلاً قطّ أمرها، وفيهم أعلم منه، إلّا لم يزل أمرهم يذهب سفالاً حتّى يرجعوا إلى ما تركوا»**[1] وهذه الرواية تشير عادة إلى أصل عقلاني وعامّ وهو: ضرورة أن تكون الأعلمية هي القاعدة المتّبعة في جميع الإختصاصات والفروع العلمية. ومعنى ذلك أنّ كلّ مجتمع من المجتمعات الإنسانية، سواء كانت دينية أم غير دينية، و في كلّ مجموعة أو جماعة أو مجال أو اختصاص، إذا كان هناك شخص أعلم من غيره، ولكن أهمل تخصّصه و إرشاداته، وتصدّي شخص آخر لزمام الأمور في ذلك المجتمع أو تلك الجماعة، فإنّ أوضاع ذلك المجتمع أو تلك الجماعة ستبقى في تدهور وانحطاط بدلاً من التقدّم والرقيّ، ولا تصل إلى الفلاح والسعادة أبداً، إلّا أن تعي خطأها وتعود عنه.

و في الحقيقة يمكن اعتبار هذا النوع من الروايات بمثابة الإرشاد إلى «حكم العقل» و «بيان الواقع خارجي» وهو أنّ التوجّه العامّ للمجتمع إذا

١ـ كتاب سليم بن قيس، ص ١١٨ و ١٤٨؛ غاية المرام، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

انحاز إلى اختيار الضعفاء و إبعاد العلماء وذوي الإختصاص، فإنّ مثل هذا العمل سيؤدّي حتماً إلى مثل هذه النتيجة المنطقية [من التدهور والإنحطاط].

وعلى العموم فإن [قاعدة] «تناسب الحكم والموضوع» يقتضي عقلاً وشرعاً أن يوكلّ كلّ عمل واختصاص إلى ذوي الخبرة والمعرفة فيه، و [في حالة وجود شخصين] يقدَّم ذو العلم الأكثر في ذلك الحقل أو الإختصاص على من هو أقلّ علماً منه. ومن هنا ينبغي أيضاً أن ينتخب لإدارة دفّة شؤون المجتمع من هو «أعلم» من غيره. و [أيضاً] في مجال الإشراف على إسلامية القوانين يجب أن يقع الإختيار على الشخص أو الأشخاص الأعلم في استنباط المسائل الشرعية ذات العلاقة بهذا المجال. وهكذا الحال في باب القضاء أيضاً إذ يتعيّن أن يتصدّى لإدارة شؤون القضاء من هو أعلم من غيره في الشؤون القضائية.

ولو افترضنا في وقت ما أنّ الشخص الأعلم وصاحب الخبرة الأكثر في حقل اختصاصه وجد نفسه معذوراً أو عاجزاً عن التصدّي لذلك الأمر، ينبغي بالطبع الرجوع إلى شخص آخر أعلم من الآخرين.

السؤال السادس:

[العلاقة بين الديمقراطية و نظام الحكم الديني]

السؤال السادس: كثيراً ما يؤكّد سماحتك في بحوث الفكر السياسي على [ضرورة] «شعبية نظام الحكم الديني»، بينما يرى آخرون أنّ هذه الفكرة [أي التوفيق بين الحكم الديني والديمقراطية] تنتهي في الواقع العملي إلى نوع من التناقض. وتوضيح ذلك أنّ أهمّ ركيزة في «النظام الديمقراطي» أنّه مبنى على «الرأي العامّ و إرادة الشعب»، حتّى إنّ شرعية جميع المؤسّسات القانونية وكلّ مسؤولي النظام السياسي منبثقة من إرادة الشعب فحسب، وكلّ قانون أو لائحة قانونية إنّما تُسنّ أو تتغيّر وفقاً لإرادة الشعب، في حين أنّ «نظام الحكم الديني» يقوم على أساس من «الأيديولوجية» و «العقيدة الخاصّة»، و إذا حصل تعارض بين «إرادة الشعب» مع أصول «الأيديولوجية الدينية» ينبغي على الشعب أن يخضع للأصول الدينية وأحكامها.

و إذا كان الحال هكذا فالسؤال هو: كيف يمكن الإلتزام بتكييف نظام الحكم الديني مع الديمقراطية وسيادة الشعب، بحيث يمكن في ظلّ هذه الحالة التمسّك بـ«الأصول الدينية» من جهة واحترام «آراء الشعب» من جهة أُخرى؟

أو بعبارة أُخرى، كيف يمكن تبيين العلاقة بين «نظام الحكم الديني» و «[أُصول] الديمقراطية» في ضوء الحالات التالية:

أ ـ إذا طالبت أكثرية أبناء الشعب بـ«نظام حكم ديني» [ولكن] مع المطالبة بحقّ «تغيير الحاكم أو الحكّام»؟

ب ـ إذا أرادت أكثرية الشعب نظام الحكم الديني ولكن بشرط «تعليق أو عدم تنفيذ بعض الأحكام» التي تعدّ من وجهة نظر الفقهاء من الواجبات الدينية كالقصاص وبعض أحكام الحدود أو الحجاب الإلزامي [للنساء] وما شابه ذلك؟

ج ـ إذا كانت أكثرية أبناء الشعب مؤمنة بالإسلام، ولكنّها في الوقت ذاته ترفض الحكم الديني؟

د ـ إذا أعرضت أكثرية الشعب عن «الإسلام» أساساً؟

الجواب: كما جاء في نصّ السؤال: إنّ أهمّ ركيزة في النظام الديمقراطي أنّه يقوم على [شرعية] الرأي العامّ و إرادة الشعب، و إنّ [حقيقة] الديمقراطية إنما تتحقّق عملياً عند الإستجابة لإرادة الشعب سواء رغب في «نظام حكم ديني» أم «[نظام حكم] علماني». وعلى هذا الأساس إذا كانت إرادة الشعب أو إرادة الأكثرية تطالب بـ«نظام حكم ديني» فإنّ تنفيذ إرادتهم و إقامة الحكم الديني يعتبر عين الديمقراطية. إنّ «العلمانية» أو «علمانية الحكم» و «لا إسلامية الحكومة» [أو لا دينيتها] ليست من مقوّمات الديمقراطية ولا هي من شروطها.

كما ينبغي أن لا ننسي بأنّ النظم الديمقراطية هي أيضاً نظم آيديولوجية من بعض النواحي. فالديمقراطية بحدّ ذاتها نوع من الأيديولوجية لأنّ من مقوّماتها «الليبرالية» و «السيادة المطلقة للشعب أو الإنسان». و [إن شرط «الإطلاق» في] السيادة المطلقة للشعب إزاء الدين ليست [مطلقة] «بشرط لا» و إنّما [مطلقة] بـ«لا بشرط القسمي».[١]

من جهة أُخرى، فإنّ الديمقراطية ومستلزماتها لا تعني الإحتكام إلى آراء الشعب في كلّ قضية و في أيّ موضوع حتّى و إن كان أمراً تخصّصياً، ولا تعني عدم جواز الرجوع إلي ذوي الخبرة والإختصاص في ذلك المجال فهذا الأمر غير ممكن عملياً. و [في التطبيق نري أنّ] الديمقراطيات الحالية في العالم لا تجري على هذه الشاكلة، و إنّما يعيّن الشعب الإطار الكلّي والعامّ لنظام الحكم، ثمّ تقوم الحكومة بإحالة الأمور التخصصية موضع الحاجة إلى أهلها من ذوي الإختصاص.

[حكم الإكراه والقوة في تطبيق أحكام الشريعة]

واستناداً إلى ما سبق ذكره، إذا اختار الشعبُ «نظام حكم ديني» وأراد

١ـ بعبارة أُخرى أن علاقة السيادة المطلقة للشعب إزاء الدين وفقاً للقاعدة الأُصولية في علم أُصول الفقه هي ليست مقيّدة «بشرط لا» و إنّما مقيّدة «بلا بشرط القسمي». فالمطلق و إن دلّ على الشيوع إلّا أنّ له مقيّدات عند علماء المنطق والأُصول. [حول المطلق والشروط. أُنظر: المحقّق الخراساني، إرشاد العقول إلى مباحث الأُصول، الجزء الثاني].

تطبيق أحكام وتعاليم الدين في المجتمع والنظام السياسي فلابدّ من الرجوع إلى «ذوي الإختصاص»[1] في ما يتعلّق بمعرفة أحكام الدين ذات الصِلة بنظام الحكم السياسي.

وأمّا إذا أعرضت أكثرية الشعب، في وقت ما، عن الإسلام أو عن نظام الحكم الديني، أو أرادت تعليق العمل ببعض الأحكام الدينية، فليس للفقهاء وعلماء الدين سوى الإرشاد والدعوة إلى الدين، ولا يحقّ لهم الإستمرار في الحكم بالقوّة والإكراه، وتطبيق بعض الأحكام بالقوّة. إنّ دلالة «السيرة» الدائمة لأئمّة [أهل البيت] الهداة عليهم السلام، وما صدر عنهم من «أحاديث» مكررة في هذا المجال، وقد ذكرتها في بحث البيعة من كتاب «دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية»، ومضمونها هو: أنّه لا تقع على أيّ شخص مسلم أيّة مسؤولية شرعية لـ«إقامة حكم ديني على خلاف رأي أكثرية الشعب» في حالة «رفض» أكثرية الشعب لـ«الحكم الديني»؛ وليس لأيّ شخص في هذه الحالة سوى «الإرشاد والدعوة إلى الشريعة».

و [نيل] «السلطة» هنا شرط عقلي لا [شرط] شرعي؛ ولهذا فإنّ الحصول عليها واجب [عقلاً]. وعلى الفرض [الأخير] المذكور يتعيّن على الأقلّية المسلمة الملتزمة [بالدين] إستمالة رأي الأكثرية بالطرق الشرعية.

١ـ أو ما يسمّى في علم الفقه بـ«الأعلم» و «الأعلمية» في ذلك المجال الخاصّ.

[جواب إعتراض]

وربّما يطرح في هذا المجال إشكال، استناداً إلى روايات يستفاد منها «جواز استخدام القوّة لتطبيق أحكام الدين»؛ من أمثال الروايات التي جاءت في باب ميراث الزوجة حرمانها من إرث زوجها من العقار والأراضي والبيوت. ففي إحدى هذه الروايات يقول الراوي[١] [:سألت أبا عبدالله [جعفر بن محمّد] عن النساء هل يرثن رباعاً[٢]؟ فقال: **«لا، ولكن يرثن قيمة البناء»**. قال: فقلت: فإنّ الناس لا يرضون بهذا] فقال: **«إذا ولّينا فلم يرض الناس بذلك ضربناهم بالسوط، فإن لم يستقيموا، ضربناهم بالسيف»**.[٣]

بالنسبة إلى هذا المجموعة من الروايات، بغضّ النظر عن صحّة أو عدم صحّة سندها وعلى فرض عدم تعارضها مع الأصول والمحكمات الأخرى [لأنّ فيها مجالاً للتحقيق والمناقشة] يمكن القول [في الجواب] أنّ ما جاء فيها:

[أوّلاً] يحتمل أن يكون خاصاً [استخدام السوط والسيف] بالإمام المعصوم،

[ثانياً]أو أنّه قالها تحاشياً للإستخفاف بأحكام الشريعة وليس بمعنى

١ـ الكافي، ج ٣: ص ٧٧، ح ٧.

٢ـ الرباع: الأرض والمنزل.

٣ـ وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ٧٠ و ٢٠٩، ح ٣ و ٨.

الإجبار على تنفيذها.

و [ثالثاً] فضلاً عن ذلك إنّ موضوعها يتعلق بـ«حقوق الناس» [و ليس حقوق اللّه] ومن واجب الحكومة إستخدام القوّة لإعادة حقوق الناس إلى أصحابها.

وربّما يطرح هذا الإشكال نفسه حول [مسائل وعقوبات] «باب التعزير[١]». وهذا ما سنأتي على شرحه بالتفصيل عند الإجابة عن السؤال السابع عشر. ناهيك عن أنّ [عقوبة] التعزير تُطبق على فرض كون «الحاكم [الشرعي] الحائز على شرائط المنصب «مبسوط اليد» أيضاً. وقد قلنا في موضعه: إنّ «رضا الناس» و «بيعتهم» في «حكومة غير المعصوم» شرطٌ لصحّة الحكومة وشرعيتها، و إن كان [رضا الناس في حكومة الإمام] المعصوم هو شرط «التحقّق العملي» فقط.

لقد أشرت في المجلد الأوّل من كتابي «دراسات في ولاية الفقيه» إلى ستّ عشرة مسألة يجب أن تكون موضع الإهتمام في البحث. وكانت إحدى هذه المسائل [التي تمّت مناقشتها] حول «مدى شرعية الحكومة المقبولة عند أكثرية الشعب»؛ [في حالة] إنتخاب الشعب «شخصاً لا تتوفّر فيه الشروط»[٢]، في حين تطبق في ظلّ حكمه «أحكام الشريعة».

١ـ التعزير: هو العقوبة غير المحددة سلفا في الشريعة و إنّما موكول أمر تحديدها للقاضي الشرعي خلافاً للحدود.

٢ـ أي شروط الحاكم وفق التعاليم الإسلامية. و هو بحث «بيعة الإمام المفضول مع وجود الفاضل» انظر الماوردي، كتاب الأحكام السلطانية.

وقد قلت في موضعه: إنّ زعم «عدم شرعية [مثل هذه الحكومة] أو القول بـ«جواز الكفاح المسلّح ضدّها» هو قولٌ مردود، ويؤدّي إلى إثارة الفوضى [المرفوضة عقلاً]، وقياس هذه المسألة على تخلّف الشرط الذاتي أو الوصفي في المبيع كان قياساً باطلاً.[١] وربما يمكن إعتبار موضوع السؤال المطروح من مصاديق هذه المسألة أيضاً.

إنّ مسؤولية المسلمين، في مثل هذه الحالات، هو الإلتزام العملي بأحكام الشريعة، و وجود أو عدم وجود نظام حكم إسلامي لا ينبغي أن يكون عائقاً أمام نهوضهم بمسؤولياتهم الفردية والإجتماعية في الأحكام الشرعية. بالطبع [نعلم بأنّه] في حالة عدم قيام حكومة إسلامية، ستكون هناك قيود على القيام ببعض الأعمال الإجتماعية اللازمة [من طرف المسلمين]، وهذا ممّا سنبحثه في موضعه المناسب.

[حكم إعراض اكثرية الشعب عن الإسلام]

و [أمّا سؤالكم] على فرضية إعراض أكثرية الشعب عن الإسلام، وهذه فرضية مستبعدة بالنسبة إلى شعبنا [الإيراني المسلم] وعندها يصبح من المتعذّر طبيعياً إقامة نظام حكم ديني. ومسؤولية المسلمين الملتزمين بأحكام الشريعة، في مثل هذه الظروف، هي إرشاد ودعوة

١ـ المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج ١، ص ٥٤١ ـ ٥٤٤، المسألتان: الثالثة والرابعة.

الناس إلى الشريعة الإسلامية الرحمانية واستعادة الثقة الضائعة بنظام الحكم الديني أو بأحكام الشريعة المحمّدية.

إنّ [من واجب المسلمين الأساسي]:

[أوّلاً] الفصل بين «أفعال الحكومات» [الإسلامية إسماً] التي تتستّر بإسم الدين والتي تمارس الظلم وتقدّم عن الإسلام صورة مشوّهة وكأنّه دين يمارس العنف ويتعارض مع العقل، وبين «التعاليم الإسلامية» العقلانية والسمحة والداعية إلى العدالة،

و [ثانياً] تقديم النموذج العملي والمناسب [للإسلام، وهذا الموقف] له تأثيره الطبيعي في إستمالة الأفراد إلى الإسلام وأحكامه من جديد.

ولو قبلنا أنّ إقبال أو إعراض الناس في عصر العلم والوعي [بالنسبة إلى الدين والقضايا الأُخرى] له «دلائل منطقية وعقلانية»؛ فينبغي في مثل هذه الحالة تقصّي تلك الأسباب والدوافع التي أدّت إلى ظهور هذا الوضع الإفتراضي [من عدم الثقة و رفض الدين أو الحكم الديني] ولابدّ من اتّباع أساليب علمية وشاملة في عملية التقصى هذه، من أجل التوصّل إلى الطرق العلمية الكفيلة بالخروج من هذا المأزق.

السؤال السابع:

[«المواطنة» و «حدود البلاد الوطنية» و علاقتها بنظام الحكم الديني]

السؤال السابع: إن أحد معالم الدولة الحديثة هو الإلتـزام بـ«حـدود الدولة الوطنية» والعمل من أجلها. فحدود البلاد الوطـنية [أوّلاً] تـحدّد [الحدود الجغرافية] لمسؤولية وسلطة الدولة [و ثانياً] تؤيّد مـن جـهة أُخرى [حقّ المواطنة] وانتماء المواطنين للبلد والذين لهم «الحقّ بشكل متساوٍ» في إدارة الدولة وصياغة قوانينها وصـنع قـراراتـها. وعـلى هـذا الأساس فإنّ المواطنين، وبغض النظر عن إنتمائهم الديني والطائفي، لهم الحقّ في هذه المشاركة لمجرّد «إنتمائهم» إلى ذلك المجتمع السـياسي الذي يقع ضمن تلك الحدود. ولكن عندما تُعيِّن الحكومة الدينية: «ديناً رسمياً للدولة»[1] فإنّ ذلك سوف يقيد حقوق المواطن ويصبح ذا حدود معيّنة. والسؤال هنا يتفرع شقّين:

أوّلاً: ما هو الأساس [الشرعي] في اعتبار حدود البلاد الوطـنية فـي رأيك؟

١ـ كما تحدد دساتير بعض البلاد الإسلامية و منها ايران بأن (الإسلام هـو ديـن الدولة الرسمي) بخلاف الدول العلمانية أو المدنية.

ثانياً: و في حالة فرضية قبول الحدود الوطنية [للدولة الإسلامية] كيف يمكن التوفيق بين «فكرة الحدود الوطنية» و «الحكومة الدينية»؟

الجواب: إن الأساس في إعتبار و «شرعية الحدود الوطنية» هو «الحقوق العقلانية» التي تقرها الشريعة [الإسلامية] وهذه الحقوق هي: اتّفاق وتعاقد مواطني البلد الواحد جيلاً بعد جيل، و إقرارهم بتعيين حدودهم على الأرض مع من يشترك معهم في الأرض والماء ومكان المولّد والعيش. وعلى هذا الأساس [من الإتّفاق والتعاقد] فإنّ تعيين وشرعية الحدود الوطنية لا يتعارض مع «الدين» ولا مع «نظام الحكم الديني». وبناءً على ذلك فجميع «المواطنين» في «أرض مّا» إذا اتّخذوها «بلداً و وطناً» لهم، فإنّ حقّهم في الأرض والماء والهواء حقّ مُحترم.

[حق الأكثرية]

وأمّا بالنسبة إلى إدارة شؤون ذلك البلد، الذي يعود إلى جميع أبناء الشعب الذين يسكنون في ربوعه، فلا مناص من رعاية «رأي الأكثرية». ولكن [الاعتراف بحقّ الأكثرية] بالطبع لا يكون بالشكل الذي يتجاهل ويصادر «حقّ الأقلّية» بشكل كامل و إنّما يجب أن يكون بالشكل الذي يوفّق جهد المستطاع بين حقّ الأقلّية وحقّ الأكثرية. و في حالة تعذّر الجمع بين الحقّين ولزوم تقديم حقّ الأكثرية، لابدّ من العمل بما يقلّل من الإضرار بحقّ الأقلّية.

[حقّ الأقلّيات في الانفصال والاستقلال]

تجدر الإشارة، بهذه المناسبة، إلى أنّ تلك الدول التي توجد فيها أقلّية دينية أو [عرقية] غير دينية، بالرغم من أنّه يحقّ لها [على الصعيد النظري] التجمع في بقعة واحدة والحصول على الإستقلال في الحكم، ولكن في ظلّ الظروف التي يعيشها عالم اليوم من المتعذّر إحقاق [هذا النوع من] حقّ الأقلّية إلى جانب إحقاق حقّ الأكثرية؛ وذلك لأنّ احقاق حقّ الأقلّية [في الإستقلال السياسي] يستدعي تقسيم البلدان [والتنازل من الحدود].

والذي يؤدّي بالنتيجة إلى هدر وتضييع المصالح العامّة للبلاد، و إلحاق الضرر بالأكثرية [أولاً] بل وينتهي أيضا في بعض الأحيان إلى إلحاق الضرر بالأقلّية [ثانياً]. و [قد قلنا سابقاً] في حالات «تزاحم الحقوق» يقدّم عادة «الحقّ الأكثر» على «الحقّ الأقل»، ولا شكّ طبعاً في أنّ تغليب حقّ الأقلّية [على حقّ الأكثرية في هكذا حالات] ليس عملاً معقولاً ولا يتّسم بالشرعية.

[إجابة عن شبهتين حول الحدود الوطنية الحالية]

[١ـ دور القوي المنتصرة في رسم حدود البلدان]

في ما يتعلّق بالحدود الوطنية الحالية في أكثر البلدان، هناك شبهتان، ينبغي الإجابة عنهما:

١ـ إنّ أكثر الحدود [الوطنية المرسومة] للبلدان [الإسلامية] أُقرت عادة وفقاً لما رسمته القوى الغالبة أو [المنتصرة في الحروب.][١] في ضوء هذه الفرضية (أي عدم امتلاك الشعب الخيار منذ بداية تأسيس البلاد في ترسيم حدود بلده): ما هو المعيار الذي يجعل أهل بلدٍ قادرين على تعيين حدود بلدهم بأنفسهم؟

٢ـ بصرف النظر عن الشبهة الأُولى، ومع ملاحظة أنّه وفقاً للأدلّة القرآنية والروايات تُعتبر [أموال] «الأنفال» من الأموال العامّة، وتعود ملكيتها إلى اللّه و رسوله و إمام المسلمين، وهذا يستلزم أن يكون لجميع الناس (أو جميع المسلمين أو جميع الشيعة؛ بناءً على إختلاف رأي الفقهاء حول عائدية الأنفال في عصر غيبة الإمام [المعصوم]) بدون تمييز الحقّ فيها، و إن الحدود المرسومة للبلاد لا تكون سبباً لحرمان من يقيمون خارج الحدود الوطنية من هذا الحقّ.

في ما يخصّ بالشبهة الأُولى يمكن القول:

[أوّلاً] إن الحدود [المرسومة] الحالية على فرض أنّها رُسمت أساسا من طرف القوى المنتصرة [في الحرب] إلّا أن بقاءها واستمرارها

١ـ كما حدث في اتفاقية سايكس بيكو سازانوف عام ١٩١٦، حيث كانت تفاهماً سرياً بين فرنسا والمملكة المتحدة البريطانية بمصادقة من الإمبراطورية الروسية على اقتسام الهلال الخصيب (العراق والشام) بين فرنسا و بريطانيا لتحديد مناطق النفوذ في غرب آسيا بعد تهاوي الإمبراطورية العثمانية، المسيطرة على هذه المنطقة، في الحرب العالمية الأولى.

أصبحت تدريجياً موضع تراضي وتوافق أكثرية الشعوب في البلدان المتجاورة. وعلى هذا الأساس يحقّ لكلّ شعب أن يختار بقعة معينة من الأرض كوطن وبلد له ويصبح له فيها الحقّ في الماء والأرض ملكية مشاعة بالطبع. هكذا كانت «سيرة العقلاء» في كلّ عصر، بل وكان هذا سارياً حتّى في زمن الشارع [الإسلامي] الذي أمضى سيرة الناس ولم ينه عنها.

[نظام الحكم الديني و علاقته بالمنظمات والمواثيق الدولية]

[ثانياً] وبالإضافة إلى هذا ينبغي أن نعلم بأن الحكومة الدينية حينما تقبل «العهود والمواثيق الدولية» وتصادق عليها تصبح ملزمة و واجبة التنفيذ عقلاً وشرعاً. إن أساس قبول العضوية في «المنظمات الدولية» مثل «منظمة الأمم المتحدة» التي أنشئت [في القرن العشرين] بهدف إحكام المزيد من ضبط الحكومات وتصرفاتها في السياسات الداخلية والخارجية لا يتعارض مع الشريعة [الإسلامية]. و [كلنا يعلم] إنّ الإنضمام إلى هذه المنظمات يستلزم أيضاً قبول القوانين والقرارات السائدة فيها [من طرف الدول الأعضاء] حتّى و إن كانت لدينا تحفّظات على بعض الأنظمة والعلاقات السائدة الموجودة فيها.

وعلى هذا الأساس، فإنّ قرارات المنظمات الدولية ومدى إلتزام الدول [الأعضاء] فيها، يكون على أساس المبادئ التي تمّ انضمام الدول إلى تلك المنظمات بناء عليها؛ إذ لا يمكن الإستمرار في عضوية منظمة

ما مع تجاهل القوانين المرعية فيها. و إذا كانت هناك دولة ترى أنّ الظروف غير مناسبة لإستمرار بقائها في تلك المنظمة، فعليها أن تنسحب منها وفقاً للمعاهدة التي انضمّت إليها. وأمّا إذا رأت الدولة أنّ المصلحة تستدعى بقاءها فيها وعدم الإنسحاب منها، فلابدّ لها من الإلتزام بمتطلّبات إستمرارية البقاء في تلك العضوية، وهو القبول بالقرارات المُلزِمة.

أمّا إذا كانت [بعض] قوانين وقرارات المنظمات الدولية متعارضة مع بعض الأحكام الإسلامية، فلا مناص [للدول الأعضاء] من القبول بها كحالة اضطرارية وحكم ثانوي.[1] وهذا الأمر لابدّ أن تواكبه بالطبع مشاركة فاعلة وحضور مؤثر للبلدان الإسلامية في عمليات صنع القرار في تلك المنظمات، من أجل عرض الرؤى الإسلامية في تلك المجالات ولغرض استباق الموقف والسعي قدر الإمكان لعدم صياغة

١ـ الأحكام الشرعية عند الشيعة على ثلاث: أ ـ الحكم الأولى كوجوب الصلاة والزكاة، ب ـ الحكم الثانوي كنفي الضرر و لزوم حفظ النظام، ج ـ والحكم الولائي، و هو حكم جزئي يصدر من ناحية الحاكم الشرعي. و بعبارة اخرى: الحكم الشرعي نوعان: واقعي و ظاهري. والدليل عليه: اجتهادي و فقهي. والحكم الشرعي على نحوين: إمّا أن يكون ثابتاً للشيء بما هو في نفسه فعل من الأفعال كوجوب الصلاة، و يسمّى مثل هذا الحكم (الحكم الواقعي او الأولي). والدليل الدال عليه (الدليل الاجتهادي). الثاني أن يكون ثابتاً للشيء بما أنّه مجهول حكمه الواقعي. فعند عدم الدليل على أحد الأقوال لدى الفقية يشكّ في الحكم الواقعي الأولى المختلف فيه، و لأجل ألا يبقى في مقام العمل متحيراً لابد له من وجود حكم آخر ولو كان عقلياً، و يسمّى مثل هذا الحكم الثانوي (أو الحكم الظاهري). والدليل الدالّ عليه (الدليل الفقهي) أو (الأصل العملي).

قوانين تتعارض مع الشريعة الإسلامية.

ومن الأمور المعترف بها دولياً هو «شرعية الدول» و «الحدود المرسومة» لها. وعلى هذا الأساس لابدّ من الإلتزام بقبول الحدود الموجودة بين الدول والإعتراف بـ«الكيان الحقوقي» لمختلف الشعوب في إطار «القوانين الداخلية» لكلّ بلد و «القوانين الدولية».

ولكن بما أنّ العلم والفكر لا يعرفان الحدود، فإنّ دين «الإسلام» باعتباره فكراً ومنهجاً عامّاً صالحاً لتحسين حياة البشرية، لابدّ أن يتمتع بـ«حقّ الدعوة» و «حرية التعبير» في جميع البلدان، مثل ما يجب أن يعترف بحرّية التعبير عن الأفكار غير الإسلامية في البلاد الإسلامية أيضاً.

[٢ـ مسألة الأنفال والحدود الوطنية]

وأمّا في ما يخصّ الشبهة الثانية [حول تحديد أموال الأنفال بالحدود الوطنية المرسومة] فيمكن الإشارة إلى عدّة إجابات، وهي:

الجواب الأوّل: بعد القبول بحقّ «الملكية المشاعة» لمواطني كلّ بلد في أرضه ومائه [وهوائه وخيراته] فمن الطبيعي أن يكون لأهل كلّ بلد الحقّ في تملك مقدار من أرض ذلك البلد للسكن أو الزراعة أو التجارة وما إلى ذلك. وهذا، بحكم العقلاء، يعني أنّهم أحقّ من غيرهم بـ«أموال الأنفال» الواقعة أيضاً ضمن حدود أملاكهم الشخصية أو المشتركة أو الواقعة بين مدينتين أو محافظتين [أو مقاطعتين].

الجواب الثاني: لا يستبعد القول: كما أنّه من قام بـ«تحجير»[١] قسم من أراضي الموات بهدف إحيائها فحقّه مقدّم على غيره، فهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى تملك المعادن والأنفال في كلّ بلد؛ إذ يمكن القول أن [ترسيم] الحدود» هنا هو بمثابة «التحجير» الذي يورث نوعاً من حقّ التقدم لأهل ذلك البلد على من سواهم. وهذا الحقّ كفيل بإسقاط حقّ الآخرين [من البلدان الأُخرى].

الجواب الثالث: رغم أنّ [أموال] «الأنفال»، حسب «الحكم الأوّلي»[٢]، هي من الأموال العامّة التي تعود ملكيتها إلى اللّه ورسوله و إمام [المسلمين] ولكن لابدّ من أن نأخذ بالحسبان قضية أُخرى وهي أنّ تطبيق هذا الحكم يتوقّف على «وجود حكومة عالمية حقّة»[٣]، في حين أنّ مثل هذه الحكومة ليس لها وجود في الواقع الخارجي لسبب أو آخر، و إنّما هناك [في الواقع الخارجي] دول تفصل بينها «حدود» ويعيش سكان كلّ بلد في الأرض والبلاد التي اتّخذوها «وطناً» لهم. ومع هذه الفرضية إذا كانت هذه التقسيمات الحدودية موضع تأييد وقبول لدى

١ـ التحجير: هو فرز الأرض التي يريد الشخص إحياءها من بين أراضي الموات غير المحددة و غير المملوكة، و ذلك بوضع العلائم على أطرافها عبر علائم من الحجارة أو غير ذلك.

٢ـ انظر هامش الصفحة السابقة.

٣ـ إشارة إلى عقيدة المسلمين الشيعة بظهور حكومة عالمية حقّة بإمامة المهدي المنتظر (عج).

كلّ أو معظم سكان العالم، فإنّ قبولها مع معرفة أنفال كلّ بلد، بمثابة قبول كلّ ما يترتّب عليها. وكما أنّ ممّا يترتّب على وجود هذه الحدود هو وضع قوانين الهجرة والسفر بين هذه البلدان وما يتطلّبه ذلك من إصدار جوازات سفر وما شابه ذلك، كذلك من مستلزمات إقرار هذه الحدود، قبول مبدأ «عائدية أنفال كلّ بلد إلى سكانه وأبنائه».

والحقيقة هي أنّ القبول العملي بـ«النظام [الدولي]» السائد في عالم اليوم يقتضي ما قلناه آنفاً، و إنّ قبول هذا النظام يأتي انطلاقاً من [حكم] «الضرورة الإجتماعية» التي لا مجال لإنكارها.[1] وهذا على غرار من يريد العيش في مجتمع ويعلم أنّ فيه مجموعة من القيود التي يجب عليه الإلتزام بها عند دخوله في ذلك المجتمع.

واليوم حيث نعيش في عصر غيبة الإمام المعصوم، إذا اتّفق بَلَدان إثنان أو أكثر على المشاركة المتبادلة في أنفال بعضها الآخر فلا مانع من ذلك. ولكن إذا كان هذا الإمتياز من جانب واحد؛ أي إنّ بعض البلدان المتجاورة تستطيع الإستفادة هي وحدها من أنفال بلد آخر، ولا يحقّ للبلد الآخر الاستفادة من أنفال ذلك البلد، فهذه [العلاقة] ظلم وقبيح وحرام.

وأمّا في ما يخصّ الموضوع المطروح على بساط البحث [حول الحدود قلنا] أنّ شعب كلّ بلد هو الذي [له الحقّ في أن] ينظر إلى

١ـ والتي يمكن اعتبارها من مصاديق الأحكام الثانوية.

مصالحه ومضاره، و إذا قرّر رفض النظام [الدولي] الحالي، الذي يعتبر «الحدود المرسومة بين البلدان» أحد مظاهره، فعليه أن يتحمّل [هو] الكثير من الأضرار، ويمكن القول أنّه ليس بمقدور الشعوب اليوم العيش في معزل عن هذا النظام العالمي. و في مثل هذه الظروف عليهم بـ«حكم الضرورة» القبول بالحدود [المرسومة] الحالية ومستلزماتها.

السؤال الثامن:

[حكم تعارض بنود المعاهدات الدولية مع الأحكام الشرعية]

السؤال الثامن: إذا أقرت «الحكومة الدينية»، التي تتحدّثون عنها، «معاهدة دولية» و وقعت عليها، وكان بعض موادها يتعارض مع ظاهر بعض الأحكام الإسلامية، مثال ذلك: لو وقعت الحكومة الدينية على معاهدة تحظر «عقوبة الإعدام[1] [في حين ان الفقه الإسلامي يبيح القصاص والإعدام في حالات معيّنة][2] في هذا الفرض [تطرح الأسئلة التالية]:

[سؤال الف] هل الأولوية لـ«الحكم الشرعي» [الذي يبيح هذه العقوبة] أم للتمسّك بـ«مضمون المعاهدة» [التي لا تجيزها].

[سؤال باء] وضمن هذا الفرض يأتي [السؤال] الآخر: إذا كانت هذه المعاهدة [المذكورة] قد وقّعت عليها في وقت سابق «حكومة

١ـ تبني المجتمع الدولي أربع معاهدات دولية تنصّ على إلغاء عقوبة الإعدام. و إحدي هذه المعاهدات ذات نطاق يشمل العالم بأسره، أمّا الثلاث الأُخرى فإقليمية.

٢ـ للمزيد انظر كتاب (الحقّ في الحياة، دراسة حول إمكانية إلغاء الإعدام في تطبيقات الشريعة الإسلامية والقوانين الإيرانية)، للكاتب الإيراني عمادالدين باقي، ترجمة صادق العبادي، القاهرة، الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، ٢٠٠٨ م.

طاغوتية»[١] غير شرعية، ثمّ زالت تلك الحكومة وحلّت محلّها «حكومة دينية» فما حكم تلك المعاهدة [المصادق عليها سلفا]؟ وهل يفترض بالحكومة الإسلامية [الجديدة] الإلتزام بتلك المعاهدة وفقاً للقوانين الدولية، أم أنّها تستطيع نقضها (أو نقض بعض موادها)؟

[سؤال جيم] وأساساً، هل إنّ «قاعدة نفي السبيل»[٢] حاكمة ومقدّمة على قاعدة «لزوم الوفاء بالعهود والعقود»، أم ليست كذلك؟

[جواب السؤال: الف]

مبدئياً، يجب على «الحكومة الدينية» تطبيق «الأحكام الإسلامية» التي بايعت أكثرية الشعب تلك الحكومة على أساس العمل بها بقدر المستطاع. ولكن إذا كانت هناك ظروف عالمية معيّنة يؤدّي فيها تطبيق بعض الأحكام الشرعية إلى نتائج سلبية و إلى التفريط بمصالح مهمّة للحكومة [الدينية] أو الشعب، ينبغي [في هذه الظروف] التوقّف مؤقّتاً عن تطبيق تلك الأحكام إلى أن تحين الظروف المناسبة لتطبيقها.

١ـ حكومة طاغوتية: مصطلح سياسي مستنبط من القرآن شاع في ايران، و هو إشارة إلى الحكومة غير الشرعية في عهد الشاه التي اعتمد على الاستبداد والطغيان.

٢ـ قاعدة نفي السبيل للكافرين على المسلمين: من القواعد الفقهية، التي عمل بها الفقهاء، و طبقوها على موارد كثيرة في مختلف أبواب الفقه من العبادات والمعاملات والأحكام، و بهذه القاعدة تمسّك الفقهاء في عدم صحة بيع العبد المسلم على الكافر. و هذه القاعدة مستنبطة من قوله سبحانه: ﴿لن يجعل اللّه للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾ و من السُنّة: حيث إنّ الكافر لا يرث المسلم و لايحجبه إلى غير ذلك.

[جواب السؤال: باء]

على الفرض المذكور في السؤال:

[أوّلاً]: إذا كان البقاء على [عضوية] المعاهدات الدولية التي اُشير إليها ضرورياً من أجل حفظ كيان الحكومة الدينية وعدم عزلتها عالميا، و إذا كان الإنسحاب منها ينعكس عليها من الناحية القانونية بنتائج سلبية سياسية أو اقتصادية لا يمكن تجاهلها، فيجب على الحكومة الدينية، بناءً على الأخذ بـ«المرجّحات» في «باب تزاحم [الأدلّة]»[١] أن تتوقّف موقتاً عن العمل ببعض الأحكام [الشرعية] التي تتعارض مع الأهداف المذكورة.[٢]

و [ثانياً] على الفرض المذكور، لا فرق فيما إذا كان الإنضمام إلى تلك المعاهدات قد حصل في «حكومة طاغوتية» سابقة أم بعد قيام «حكومة دينية» لاحقة. و للدليل على أصل هذه المسألة يستفاد من الروايات التي قال فيها أميرالمؤمنين [على بن أبي طالب] عليه السلام: «**لا أقيم على رجل حدّاً بأرض العدوّ**»[٣] فقد ذُكر في بعض الروايات إنّ علّة عدم إقامة الحدّ في أرض العدوّ هو الخشية من التحاق الشخص الذي يقام عليه الحدّ بالعدوّ. ويفهم من هذا التعليل «وجوب التوقّف موقّتاً عن تنفيذ الحكم [الشرعي] إذا كانت هناك «مصلحة أهمّ».

وعلى العموم، [في ما يرتبط بـ] التوقيع على المعاهدات الدولية إذا

١ـ بحث في علم الأصول يدور حول التعادل والترجيح أو التخيير عند تعارض الأدلة و تقديم الأهم على المهم في باب التزاحم.

٢ـ في ضرورة حفظ كيان الحكومة الدينية وعدم عزلتها عالميا لإحتراز النتائج السلبية السياسية والاقتصادية على البلاد والعباد.

٣ـ وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ٢٤، ح ٢.

كانت [اوّلاً] هناك حرّية في الإرادة للأطراف الموقّعة عليها، و [ثانياً] روعيت فيها المصالح العامّة بنظر الاعتبار، و [ثالثاً] ولا يوجد فيها تلاعب أو تحايل أو ما يسمّي في عرف الحقوق الدولية بـ«عيوب الرضا [في العقود] فالحكم فيها هو: «أنّ المعاهدات الدولية ملزمة للأطراف الموقّعة عليها، ويجب العمل بمضمونها».

[جواب السؤال: جيم]

وبما أنّ الأطراف الموقعة على المعاهدة كان لهم حرّية واختيار الإلتزام بها، فالإلتزام بالمعاهدات الدولية لا يتعارض مع «قاعدة نفي السبيل». و [تفصيل] ذلك أن «قاعدة نفي السبيل» إنّما تقدّم على «عموم» أو «إطلاقات أدلّة لزوم الوفاء بالعهود والعقود» وتكون مخصِّصَة أو مقيّدة لها عندما تكون ذات المعاهدة والإتّفاقية أو العمل بها يؤدّي إلى «تسلّط غير المسلم على المسلم». وعلى هذا الأساس، إذا كانت هناك «معاهدة موقّعة» و «مصادق عليها» من طرف «حكومة ما غير شرعية» [من وجهة نظر الحكومة الفعلية القائمة] وكانت قد روعيت فيها الشروط المذكورة آنفاً، فإنّ مواد تلك المعاهدة تكون ملزمة [للحكومة الجديدة] أيضاً. ولكن [هذا الإلزام] ليس اعترافاً بأنّ حكومةً شرعيةً كانت طرفاً في تلك الاتّفاقية أو المعاهدة، بل ان قبولها فقط لأجل «حفظ المصالح العليا الأهمّ [للشعب] والتي يجب أن تُراعي في كلّ الأحوال. و في الحقيقة، في هذا الفرضية تكون «الحكومة الصالحة» [الجديدة] في مرحلة البقاء والإستمرارية [لتلك المعاهدة] طرفاً في المعاهدة أو الإتّفاقية الموقّعة من طرف الحكومة غير الشرعية [السابقة].

السؤال التاسع:

[حكم استخدام العنف والقوة في نظام الحكم الديني]

السؤال التاسع: البعض [من الإسلاميين] يرى بأنّه حتّى لو أنّ «الأكثرية» من أبناء الشعب أعرضت عن قبول «الإسلام» أو «نظام الحكم الديني» فإنّ «الأقلّية الحاكمة» يقع عليها «مسؤولية»[1] حفظ النظام الإسلامي، [حتّى ولو كان ذلك] عبّر التخويف أو قمع الأكثرية. ونظراً لما ورد في السيرة النبوية من أخبار حول حدوث التصدّي للمعارضين السياسيين مثل يهود بني قريظة والمنافقين، وكذلك ما ورد من الآيات القرآنية التي استُلهمت منها إمكانية المواجهة العنيفة [والمسلحة] مع المنافقين والمخالفين، [وعلى ضوء ما تقدّم] ما هو رأي سماحتك في شكل العلاقة بين «نظام الحكم الديني» و «[أساليب] العنف والإكراه» [مع المعارضة].

الجواب: [إنّ دين] الإسلام ونظام الحكم الديني بعيدان كلّ البعد عن «العنف» بمعناه المعروف والمتداول. ومبدئياً فإنّه لا يمكن [فرض] «الإسلام بالإكراه» لا على صعيد العقائد ولا على صعيد الأخلاق،

١ـ ورد في النص الفارسي كلمة: تكليف.

و «لا قيمة» [لفرض الإسلام] أي أنّه من غير الممكن فرض عقيدة على أحد بالإكراه، أو دفعه إلى التحلّي بالأخلاق الحسنة بالقسر والقوّة، و إن كان مثل هذا الفرض في [تطبيق] الأحكام [الفقهية] الفرعية وغير التعبدية[١] ممكناً أو لازماً أحياناً. والسبب، مثل ما قلت مراراً، إنّ أساس شرعية نظام الحكم الديني لـ«غير [الأئمّة] المعصومين عليهم السلام هو انتخاب أكثرية الشعب، و إنّ «التحقّق الخارجي» حتّى لحكومة [الأئمّة] المعصومين عليهم السلام أيضاً رهن بـ«قبول الشعب»، ذلك كما قلت فإنّ سيرة النبي صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين [علي بن أبي طالب] عليه السلام والأئمة المعصومين عليهم السلام كانت جارية على عدم المبادرة إلى إقامة حكومة دينية في حالة عدم قبول الناس.

وذلك لأنّ «شرط» و «إمكانية» تحقّق [الحكومة الدينية] في هذا الفرض [اي المتّسم بالإكراه] مفقودان؛ ويستفاد لإثبات الأمر الأوّل [اي الشرط] من عموم الآية الكريمة: ﴿لا إكراهَ فِي الدّين﴾.[٢]

وأمّا الأمر الثاني [اي عدم الإمكانية] فقد ناقشته بالتفصيل في المجلّد الأوّل من كتابي «دراسات في ولاية الفقيه» في باب ما يخصّ البيعة ودورها في نظام الحكم الديني.[٣]

١ـ الأحكام والأُمور التعبدية: و هي التي تعقل حكمتها الكلية و إن لم يفهم دلائلها الجزئية. و يقابلها أحكام غير التعبدية أي الأُمور القابلة للتفسير و فهم دلائلها عقلياً.

٢ـ البقرة (٢): ٢٥٦.

٣ـ دراسات في ولاية الفقيه، ج ١، ص ٥١٣.

وعلى هذا الأساس، فإنّه من غير الممكن إتباع أساليب العنف والإكراه لتحقيق [وتطبيق] المجموعتين الأولى والثانية من منظومة الدين؛ أي العقائد والأخلاق، وكذلك بالنسبة لقسم من المجموعة الثالثة، أي الأحكام [الفقهية] الفرعية التعبّدية. نعم، قد يكون الإكراه في تطبيق بعض الأحكام [الفقهية] الفرعية غير التعبّدية منطقياً بل ولازماً أحياناً، وذلك عند ما يكون مستنداً إلى إرادة وقبول الشعب مع دراسة جميع جوانب القضية [من طرف القائمين بالأمر] لكن ينبغي أن نضع نصب أعيننا بأنّه في مثل هذا الفرض الذي تكون فيه إرادة الشعب وقبوله وسائر الشروط تساند الإكراه لتطبيق تلك المجموعة من الأحكام فإنّه لا يسمّى «عنفاً»، أو على أقلّ التقادير لا يعدّ العنف هنا قبيحاً وغير مشروع.

[استخدام القوة والعسكر للسيطرة على الحكم]

وعلى كلّ حال، فإنّ انتهاج أسلوب «العنف» من أجل الوصول إلى السلطة، أو ما يسمّى بالغلبة والقهر، من دون مراعاة إرادة الشعب، وخاصّة النخبة والشرائح الواعية بالشؤون السياسية والإجتماعية والإقتصادية للشعب أمر «غير جائز».

نعم، إذا استولى أحد على الحكم بطريقة غير شرعية كاتّباع أساليب العنف والإكراه لغصب الحكم، ثمّ أقرّت الغالبية من أبناء الشعب بذلك الحكم [من دون إكراه] وارتضت بحكمه لاحقا واتّسمت سياسته بعد الوصول إلى السلطة بالعدالة وغيرها من الشروط الأُخرى [اللازمة

لشرعية الحكم] فهذه الحكومة و إن كانت غير شرعية «حدوثاً» [عند التأسيس] ألا أنّها تصبح شرعية «بقاءاً» واستمراراً.

ويبدو أنّه بالإمكان الإستدلال هنا في أمر البيعة أيضاً بمسألة «البيع الفضولي» و إجازة المالك بعدها، إذا قلنا بأنّ الإجازة ناقلة [للملكية من حين الإجازة لا كاشفة عن صحّة العقد منذ البدء].[1]

و إذا تأسّست الحكومة بالقوّة والإكراه ثمّ مارست الظلم والإستبداد وكانت أكثرية الشعب غير راضية عنها، وأخفقت جميع السبل والأساليب الرامية إلى تغيير ممارساتها الظالمة ودفعها إلى اتّباع سياسة عادلة، واستنفدت جميع الوسائل السلمية، ولم يبق إلّا «استخدام القوّة» لإيجاد هذا التغيير، فإنّ استخدام القوّة، بأدنى حدّ يمكن به إزالة ذلك الظالم وتغيير تلك الحكومة الغاصبة والظالمة، يكون «جائزاً» بل «لازماً» عقلاً وشرعاً.

وعلى هذا الأساس [أيضاً] لا يجوز تغيير الحكم المقبول لدى الأكثرية المؤمنة من أبناء الشعب باستخدام القوّة، كما لا يجوز [لأيّ جهة] البقاء والإستمرار في الحكم دون [الحصول على] رضا الأكثرية.

١ـ البيع الفضولي: هو أن يبيع الشخص شيئاً لا يملكه. فقد قال الفقهاء بصحة البيع إذا أجاز المالك فيما بعد. ثمّ دار البحث حول ماهية هذه الإجازة هل هي كاشفة عن صحة البيع منذ البدء فتكون نماءات المبيع (في الفترة بين البيع و بين الإجازة) للمشتري، أم أن الإجازة ناقلة للمبيع من حين الإجازة فقط فتكون تلك النماءات للبائع.

[سيرة المعصومين عليهم السلام مع مخالفيهم في العقيدة والسياسة]

[احكام قمع المعارضة السياسية]

لا نجد في «السيرة العملية» لـ«رسول اللّه» صلى الله عليه وآله وسلم و[الإمام] أميرالمؤمنين [على بن أبي طالب] عليه السلام وسائر [الأئمة] المعصومين عليهم السلام بالنسبة إلى من يعيشون في ظلّ نظام حكم ديني، أنّهم قاموا بأيّة مواجهة ميدانية لأحدٍ من الناس ممّن لم يقم بأيّة خطوة عملية مناوئة [كالمحاربة أو الإعتداء أو التجسّس] بل لمجرّد «الإختلاف في الرأى السياسي والعقيدة» معهم، أو إنّهم عملوا على قمع المعارضة والقضاء عليها، و إنّما كان المخالفون لهم [في ظلّ دولة الإسلام] يطرحون آراءهم بكلّ حرّية.

نعم، إنّما كانت هناك حالات من المواجهة العملية والقتال [مع المعارضة] عندما كان المعارضون يقومون بأعمال وممارسات فيها ضياع لحقوق أبناء الشعب، أو اعتداء على الأرواح والأموال والأعراض، أو كانوا يتجسّسون على المسلمين في ظروف الحرب أو يتحالفون مع الأعداء بهدف القضاء على المسلمين. نذكر مثلاً على ذلك مواقف النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع القبائل اليهودية الثلاث المعروفة التي كانت تقطن المدينة وهي: بنو قريظة، وبنو النضير، وبنو قينقاع؛ فالنبي لم يأمر بمقاتلة أيّاً منها لمجرّد الاختلاف في المعتقدات والدين والآراء وما شابه ذلك، و إنّما كان السبب أن هذه القبائل اليهودية الثلاث في المدينة

كانت قد تعاهدت [من قبل] مع النبي محمّد ﷺ على «عدم تحالفها مع أعداء النبي، وعدم التعاون معهم أو التجسّس لصالحهم، وعلى أن يتعايشوا مع المسلمين معايشة سلمية»؛ إلّا أنّهم نقضوا هذا العهد. فـ«بنو قينقاع» نقضوا عهدهم في السنة الثانية للهجرة، و «بنو النضير» نقضوا عهدهم في السنة الرابعة للهجرة، واتّخذت كلّ واحدة من قبائل اليهود ذريعة للوقوف عملياً بوجه النبي ومحاربته علانية، وبعد أن هُزموا في القتال [من طرف المسلمين] نُفوا من المدينة [إلى خارجها]. وأمّا «بنو قريظة» فقد نقضوا عهدهم في السنة الخامسة للهجرة، وتحالفوا مع مشركي مكّة وحملوا السلاح في وجه المسلمين أثناء «معركة الأحزاب»، و في هذا الباب ذكر اللّه في كتابه الكريم: ﴿وَ أَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ...﴾.[١] وهكذا بعد أن حاصر المسلمون قلاع يهود بني قريظة ارتضوا هم أن يكون «سعد بن معاذ» [وهو من المسلمين] حَكَماً بينهم؛ فَحَكَمَ سعدُ بقتل من كان يريد محاربة المسلمين منهم، وسبي أهاليهم وتقسيم أموالهم. هذا وقد اعتنق جماعة منهم الإسلام و وقفوا جانب المسلمين.[٢] وكما ذُكر فإنّ ما حكم به سعدُ كان مطابقاً لبعض آيات التوراة[٣]، بل إنّ ما جاء في التوراة في

١ـ الأحزاب (٣٣): ٢٦.

٢ـ تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٢٤٥ ـ ٢٥٤؛ تاريخ ابن خلدون، تتمة الجزء الثاني، ص ٣١ ـ ٣٢؛ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج ٢، ص ١٨٥؛ سيرة ابن هشام، ج ٣، ص ٢٤٤.

٣ـ التوراة، الإصحاح ١٠ ـ ٢٠ من سفر التثنية.

هذا المجال أشدّ ممّا حكم به سعد بن معاذ عليهم.[١]

ولا يفوتني أن أُشير هنا إلى أنّ قضية مقتل بني قريظة غير مؤكّدة من الناحية التاريخية، وبالإضافة إلى أنّ بعض المؤرخين المعاصرين يشككون في صحّتها[٢] بوصفها، لأنّها أخبار لا تتّفق مع العقل، بل هي أشبه ما تكون بـ«أخبار الإسرائيليات».[٣]

[أمّا بالنسبة إلى موقف القرآن من قضية العنف مع المعارضة] لاتوجد في آيات القرآن تعاليم وأوامر بالمجابهة باستخدام العنف الجسدي لمن يحملون آراءً وتوجهات مخالفة لرأي الحكومة [الإسلامية] و إنّما هناك أوامر بمجابهة المشركين الذين أخرجوا المسلمين مِن ديارهم وقاتلوهم، أو تسبّبوا في النيل من أرواح المسلمين وأموالهم وأعراضهم.

١ـ العبقريات الإسلامية، عباس محمود العقّاد، ص ٢١٩ ، طبعة دار الفتوح؛ الكاشف، ج ٦، ص ٢٠٩.

٢ـ انظر: وليد عرفات، ضوء جديد على قصة بني قريظة و يهود المدينة، بحوث المؤتمر الدولي، بغداد، وزارة الإعلام، ١٩٧٤ م، صص ٧٨٧ـ ٧٩٣.

٣ـ الإسرائيليات: مصطلح يشير إلى الروايات الحديثية والتاريخية التي دخلت في التراث الإسلامي عبر مصادر يهودية غير موثوقة من أهل الكتاب في صدر الإسلام.

السؤال العاشر:

[نقد إقامة الحكومة الدينية بغير رضا الشعب]

[نقد لرأي ابن فهد الحلي]

السؤال العاشر: قال سماحتك ذات مرّة في الإجابة عن سؤال عرضه أحد تلاميذك أنّك لا توافق على كلام ابن فهد الحلّي[1] على إطلاقه الذي يقول: «إذا رأى الإنسان أنّ التأمّر[2] عليهم فيه مصلحة لهم، لكنّه يحتاج مع ذلك إلى الضرب والشتم وأخذ بعض الأموال، وفيه ترفيه (ترقية) عليهم أكثر ممّا يأخذ منهم، والضّرر العائد إليهم بترك هذه التولية أكثر من الضرب وممّا يأخذ منهم، لا يجوز اعتماد ذلك[3] [والساعي فيه كالشمعة يضيء للناس ويحرق نفسه، فهو ساع في نفعهم ومضيء نفسه،] وترك ذلك أوْلى»[4].[5]

١ـ أحمد بن فهد الحلي أحد علماء الدين للشيعة الإثني عشرية. ولد في مدينة الحلة بالعراق سنة ٧٥٦ ق. و هاجر إلى مدينة كربلاء، وكان يدرس في حوزة كربلاء في ذلك الوقت عدد كبير من طلاب العلوم الدينية من البلدان المختلفة، كإيران والهند و دول آسيا الوسطى.

٢ـ أي الأمر والولاية على الناس.

٣ـ أي اعتماد الضرب والشتم و أخذ المال.

٤ـ أي ترك التولية والتصدّي لإقامة الحكم.

٥ـ ابن فهد الحلّي، الرسائل العشر، الرسالة التاسعة، المسألة التاسعة.

وكتب سماحتك في الردّ على الحلي ما يلي: «إذا فرضنا أنّ الناس لم يعملوا بواجبهم في تعيين الحاكم الحائز على الشرائط، ولم يتّخذوا الموقف المطلوب، وعمّت الفوضى وحصل هجوم أو خطر على أرواح المسلمين وأموالهم وأعراضهم، وكان هناك تهديد لكيانهم، وكان فيهم من يستطيع بسط النظام و إقامة حكومة عادلة، ففي هذه الحالة لا نستطيع القول بأنّ «تركه أوْلى»[١] و إنّما التصدّي لهذا الأمر واجب بحكم العقل المتّفق مع روح الشريعة[٢]، ويجب على القادرين أن يتصدّوا لأمر الحكم بمقدار اللزوم وبقدر ما تستدعيه الضرورة وبحسب ما تستدعيه الظروف الزمانية والمكانية. يقول الفقهاء بلزوم تصدّي من به الكفاية في مثل أُمور الصغار والمجانين والغُيّاب، ويقولون بأنّ الشرع لا يرضى بترك ذلك [التصدّي] فهل الشرع الذي لا يرضى بإهمال مثل هذه الأُمور الجزئية، يرى أنّ «الترك أوْلى» في ما يخصّ الأُمور المهمّة والعامّة والضرورية؟». [انتهى كلام المنتظري]

في هذا المجال هناك قضيتان مهمّتان [أو سؤالان]هما:

ألف ـ إذا أخذنا كلام سماحتك هذا في البعد النظري [الفقهي] والتنظير المجرّد، فهو صحيح، ولكن لو أُخذ على الصعيد العملي سوف يتبادر إلى الأذهان سؤال هو: على من تقع مهمّة تشخيص «الظروف الإضطرارية» في المجتمع، تلك الظروف التي تبيح إقامة حكومة على

١ـ أي ترك التولية والتصدّي لإقامة الحكم أولى و أفضل.

٢ـ للمزيد انظر مقال: مذاق الشّريعة، قراءة تحليلية، محمود حكمت نيا، مجلة قبسات، قم، العدد الاول.

الناس من غير رضاهم؟

ثمّ ما هو الموقف فيما لو قام عدد من ذوي السلطة أو من القوات المسلحة وزعموا أنّ كيان المجتمع في خطر وأنّ أرواح الناس وأموالهم وأعراضهم مهددة، ونصبوا أنفسهم لحكم الناس بالقوّة والإكراه و [استخدام] الضرب والسجن، وأظهروا عملهم هذا وكأنّه يتّصف بالشرعية؟ ألا يعتبر مثل هذا الكلام [من سماحتكم] بمثابة التمهيد لإضفاء الشرعية على الحكومات الإستبدادية؟

باء ـ بنظركم، إلى أيّ مدى يصحّ قياس [مسألة حقّ تدخل الغير في شؤون] الناس الذين لا يبالون [بالمسؤولية الإجتماعية] ولا يبادرون إلى ممارسة حقّهم الشرعي في تعيين مصيرهم، مع [مسألة حقّ تدخل الغير في ولاية] الطفل الصغير الذي يهمل والداه رعايته اللازمة؟[١]

وعلى فرض صحّة ذلك [التدخل في ولاية الصغار من طرف الغير عند الإهمال] و في حالة عدم رضا الوالدين بتدخّل الغير (وليس مجرّد إهمالهما) هل يمكن أيضاً التمسّك بجواز وصحّة تدخل الغير في [أمر] الولاية؟

و في حالة عدم جواز [التدخّل في ولاية الطفل الصغير من طرف الغير مع عدم رضا الوالدين حتّى مع الإهمال، وفقاً للفرضية] هل يمكن أيضاً القياس والاستدلال بهذه المسألة والقول بعدم جواز التصدّي [للحكم] في حالة عدم رضا الناس؟

١ـ وهي المسألة التي يقوم بعض الفقهاء بالقياس عليها في استنباط حقّ تدخل الغير في الشأن العامّ.

الجواب:

[١] إذا انتشرت الفوضى في المجتمع الإسلامي، يصبح أمر «بسط النظام» من واجب كلّ عقلاء ذلك المجتمع، عقلاً وشرعاً. ومن البديهيات أنّ وجود النظام في المجتمع من «مستقلّات العقل العملي»[١] المقبولة عند كلّ عاقل، ولا مجال للكلام عن «قبول» أو «عدم قبول» شكل نظام الحكم إلى أن تعود الأوضاع الإجتماعية العامّة إلى حالتها الطبيعية. و في مثل هذه الظروف الإستثنائية يجب على كلّ الناس السعي قدر الإمكان والضرورة إنهاء حالة الفوضى و إعادة النظام الإجتماعي [إلى وضعه الطبيعي]. وبعد إستقرار الأوضاع يجب قيام نظام سياسي للحكم يتطابق مع «الموازين العقلية» ويحظي بـ«رضا الأكثرية» من أبناء ذلك الشعب.

[٢] و إذا افترضنا أنّ عقلاء ذلك المجتمع، الذي سادته الفوضى، لم يقدموا على منع الفوضى و وقف الإضرار بالمجتمع، ولكن جماعة من المسلمين بادرت إلى تنظيم و إدارة شؤون الناس متسلحين بالعدّة والعدد اللازمين لذلك، ثمّ بعد استقرار الأوضاع عرضوا أنفسهم، وسائر من يدّعي القدرة على إدارة المجتمع معهم، على آراء الشعب عبّر «انتخابات حرّة» وطرحوا فكرة إقامة حكومة مبنيّة على رضا أكثرية

١ـ المستقلات العقلية هي الأحكام التي يدركها العقل و يحكم به دون بيان الشرع كوجوب ردّ الأمانة والوفاء بالعهد، و يمكن استكشاف حكم الشرع في هذه المستقلات. (انظر هامش ص ١٠٧)

الشعب، [أقول] فما وجه تعارض هذه الحكومة مع الديمقراطية؟

[٣] و في رأيي إنّ العمل على «حفظ النظام» في المجتمع الإسلامي، بناءً على الفرضية المذكورة، واجب على الجميع. ومن الطبيعي أنّ فرض [شكل] الحكم وفقاً لرؤية الحاكم على الآخرين [ومن دون قبولهم] غير جائزٍ في الظروف العادية. ومن الواضح إنّ فرض الحكومة بالقوّة، والمبنيّة على هذه الرؤية، لا تكتسب الشرعية أبداً. ولا يحقّ لأحد [أيضاً] إثارة الفوضى والرعب بذرائع غير منطقية، والسعي لإضفاء الشرعية على حكمه. هناك فرق بين مسألة [استخدام] «القوّة» وما يترتّب عليه في الواقع [للضرورة]، وبين مسألة «الشرعية» وما يجب أن يترتّب عليها [فإنّهما أمران مختلفان] والذي نتحدّث عن عدم جوازه هنا يتعلّق بالأمر الثاني.

[٤] وأمّا [جواب سؤالكم عن المسؤول في] قضية تشخيص حالة أنّ المجتمع يعيش حالة الفوضى ويمرّ بظروف اضطرارية [تستدعي التدخل لإرجاع الأمور إلى نصابها] فلا ينبغي أن يخضع هذا الأمر لرأي فرد أو فئة معيّنة، ذلك إنّ «حالة انتشار الفوضى واللاأمن» في المجتمع أمر واضح بالعيان ويستطيع المجتمع كُلُّه أو أكثريته تشخيص ذلك، ولا يصعب معرفة ذلك على المسؤولين الأصليين عن بسط النظام والإستقرار. وهذه الحالة تختلف اختلافاً بيّناً عن فرضية أن يدّعى شخص أو أشخاص مثل هذا الادّعاء [حتّى يكون مبرراً لهم في التدخّل]، بل يبدو من غير المنطقي أصلاً فرضية وجود الفوضى بسبب

إدّعاء حالة الفوضى من طرف «فئة قليلة» إلّا إذا زعمت تلك الفئة القليلة أنّها تشكّل «الأكثرية» أو «كلّ المجتمع».

[٥] [استمرار رضا الشعب، شرط لإستمرار شرعية الحكومة]

هناك أيضاً فرضية أُخرى. إذ من المحتمل وجود حكومة مقبولة في بداية أمرها، ولكنّها تفقد شعبيتها على مرّ الزمان، وتسود الفوضى في المجتمع بسبب عدم كفاءة الحكّام. و في مثل هذه الحالات ينبغي [على الشعب والنخبة] التفاوض مع هذه الحكومة لكي تكرس جهودها لإقرار الأمن والنظام، وعلى المسلمين، ومن خلال رعاية مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، العمل على إصلاح الحكومة والحيلولة دون هدر الحقوق [العامة] المهمّة، كما يجب عليهم الحصول على أسباب القوّة، مثل تشكيل الأحزاب [السياسية] واستخدام الوسائل الحديثة في أيّة مرتبة من المراتب.

ومن الطبيعي أنّ «تشكيل حكومة انتقالية» من طرف المسلمين وما تقوم به من أعمال، لا ينبغي أن يجري بعيداً عن العدالة واحترام حقوق كلّ [فئات] الشعب الذين يعيشون في ظلّ تلك الحكومة. وبعبارة أوضح لا يجوز الإعتداء على الحقوق الطبيعية والعقلانية للشعب بذريعة وجود الظروف الطارئة أو ما تتطلّبه من إنهاء حالة الفوضى [مثلاً]. وحتّى في الحالات الاضطرارية، ينبغي الإكتفاء بالحدّ الأدنى من الضرر، وذلك لأنّ [القاعدة الفقهية تقول]: «الضرورات تُقدَّرُ بِقَدَرِها».

حول القسم الثاني من السؤال [باء] أقول:

أوّلاً: إنّ قياس الأولوية لإثبات «عدم قبول المشرّع [الإسلامي] بإهمال أُمور مهمّة مثل بسط النظام العامّ واستقرار الحكومة»، في مقابل «الحساسية الفائقة التي يبديها المشرع [الإسلامي] إزاء الولاية على الصغار والمجانين» هو بحث واسع الجدل مع تنوع الآراء الفقهية فيه. رغم أنّه لا يوجد ثمة شكّ من «الأدلة العقلية» و «النقلية»[١] في ضرورة الإهتمام بشؤون المجتمع و [إقامة] الحكم، بحيث نجد القرآن الكريم ينصّ على أنّ الغاية الأساسية من إرسال الرسل و إنزال الكتب [السماوية] هي إقامة العدل: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾.[٢]

و إذا كان أيّ شعب من شعوب العالم لا يبالي بمصيره ولا يهتمّ لنوع الحكومة التي تمسّك بزمام أُموره، ويقف مكتوف الأيدي على ما يراه من فوضى وانعدام الأمن، ثمّ لا يقوم بأيّ عمل للتغلّب على هذه الأوضاع، فهذا الشعب من غير شكّ قد هبط بشأنه إلى ما دون مستوى

١ـ الدليل العقلي القطعي و هو مقدم على الدليل الشرعي اللفظي والدليل الشرعي غير اللفظي الظنيان. و ينقسم الدليل من حيث الموضوع إلى: (المستقلات العقلية) و هو ما يدركه العقل و يحكم به دون بيان شرعي. و هو محل خلاف كبير مع المذاهب الإسلامية الأُخرى الأربعة، و من المستقلات العقلية مسألة التحسين والتقبيح العقلي. والثاني (غير المستقلات العقلية): و هو ما يدركه العقل مع بيان شرعي بأن تكون مقدمته شرعية و مؤخرته عقلية أو العكس كمسألة الأجزاء و مسألة الضد. للمزيد انظر: المعالم الجديدة للأُصول للسيّد محمّد باقر الصدر، و كتاب أُصول الفقه للشيخ محمّد رضا المظفر.

٢ـ الحديد (٥٧): ٢٥.

الصغار والمجانين؛ ذلك لأنّ الصغار والمجانين يفتقدون القدرة والإختيار، ولذلك فهم غير قادرين على تشخيص مصالحهم أو تحقيقها، ويجب أن يقوم أفراد صالحون بحفظ مصالحهم. [والمسألة الفقهية تحكم:](أنّ الصغير، إذا أهمل والداه شؤونه ولم يقوما بتحقيق مصالحه، أو لم تكن لهما الأهلية لولايته، وجب عندئذ إيكال ولايته إلى أفراد صالحين غيرهما). ولكن الناس البالغين والعاقلين، في هذه الفرضية، على الرغم ممّا يتمتعون به من قدرة واختيار، يستسلمون للفوضى واللانظام ولا يبادرون إلى التغلّب عليها [وفقاً لمسؤوليتهم]. و في مثل هذه الظروف من الطبيعي لزوم: إحياء القيمة الحياتية للشعب واستنهاضه وتوعيته بما لديه من قدرة واختيار، وتوفير الظروف اللازمة ليمارس الشعب إرادته بحرّية في تقرير مصيره. وينبغي أن ينهض بهذه المسؤولية جماعة صالحة من أهل الريادة، حيث يقول القران: ﴿كُنْتُمْ خَيرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ تَأمُرُونَ بِالْمَعْروفِ و تَنْهَونَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.[١]

ثانياً: إنّ ما قيل حول [ولاية] الصغار، يتعلّق أساساً بالأيتام؛ أي الصغار الذين فقدوا معيلهم، وبقوا من غير وليّ قهري كالأب أو الجدّ للأب. وأمّا بالنسبة إلى الصغار الذين لهم والدان ولكنّهما يقصّران في ولايتهم والإنفاق عليهم ويتركونهم عرضة للمخاطر والأضرار الحقيقية[٢] فلا شكّ في أنّ الحكومة مسؤولة عن إرغامهم على النهوض

١ـ آل عمران (٣): ١١٠.

٢ـ مثل حالة تخلّي الوالدين كلّياً عن الصغير و تركه.

بمسؤولياتهم إزاء أبنائهم. و في حالة عدم استطاعتهم المالية أو تعذّر الوصول إليهم، تبقى مسؤولية رعايتهم على الدولة إلى حين بلوغهم سنّ الرشد. وتستطيع الحكومة الشرعية بالطبع أن تختار من بين الشعب أشخاصاً يتّصفون بالصلاح والأهلية وتعيينهم أولياء على الأيتام و إيكال كلّ واحد من الأيتام إلى شخص موثوق لرعايته. و في مثل هذا الفرض تقدّم مصلحة الطفل و لا تأثير لعدم رضا الوالدين على ولاية الغير.

ثالثاً: حول ما نقل في الرسالة المذكورة بأنّه: «في مثل أُمور الصغار والمجانين والغياب، [أن الفقهاء] يعتبرون تصدّى من به الكفاية لازماً، ويقولون: إنّنا نعلم أن المشرع لا يرضى بتركهم...» هذه العبارة في الأساس ليست «قياساً باطلاً»؛ و إنّما هو إلغاء الخصوصية حسب نظر العرف الذي لا يفرّق بين هاتين الحالتين.

وعلى كلّ حال، فإنّ «التزاحم بين التكليفين» يكون أحياناً بين «واجب» و «حرام»؛ كأن يتوقّف إمتثال الواجب على مقدّمةٍ محرّمة، والمثال المعروف على ذلك هو: إنقاذ غريق أو إطفاء حريق [وهو الواجب] عند ما يتوقّف على التصرّف في دار وأرض شخص آخر بغير رضاه [والتصرّف فعل حرام]. ففي هذه الحالة يتمّ تقديم «الواجب الأهمّ»، وهو إنقاذ الغريق [حتّى لو استدعى التصرّف].

رابعاً: و إمّا بالنسبة إلى ما نحن فيه، فقد كانت فرضية السؤال هي: إن كان حفظ الإسلام والمسلمين، وكيان الوطن وأرواح الناس وأموالهم وأعراضهم، يتوقّف على «إقامة حكومة بغير رضا الشعب»، فإنّ «إقامة الحكومة» تُقدّم على «رضا الشعب» [للضرورة].

ولكن الملاحظة التي تسترعى الإنتباه هي أنّه: عند «التزاحم» [بين الواجب والحرام] ينبغي أن يكون جواز «فعل الحرام» بسبب الواجب الأهمّ [مشروطاً] بمقدار ما تسمح به الضرورة. ولا يعني ذلك إلغاء حرمة التصرّف في أمور الناس بغير رضاهم إلغاءً كلّياً، و إنّما يعنى بقاء تلك الحرمة قائمة بالفعل، و إنّما يبقي ذلك المقدار المزاحم للواجب «غير منجّزالحرمة»[١]، وكما يقال في المصطلح [عند الفقهاء]: «إنّ لزوم تقديم [الواجب] الأهمّ عند التزاحم لا يشرّع حكماً جديداً للحرام المهمّ».

وبعبارة أُخرى: إنّ الحالة المفترضة هي عدم إمكانية الجمع بين رضا الناس من جهة، وحفظ أرواحهم وأموالهم وأعراضهم من جهة أُخرى. ولهذا، فلو أنّ الشعب لم يقم بتشكيل الحكومة [المطلوبة، وقام بها البعض من دون رضا الشعب، وهو فعل محرّم، عندها] حتّى و إن كان كسب رضا الشعب فعلاً واجباً، والتصرّف في شؤون الشعب بغير رضاهم محرماً، إلّا أنّ هذه الحرمة تكون غير منجزّة، بمقدار ما تستدعيه الضرورة، وبالنتيجة يصبح ارتكاب الحرام جائزاً.

ويبدو في سؤالكم أنّكم قد خرجتم عن إطار هذه الفرضية.

١ـ أي يبقى حكم الحرمة على حاله كأساس، إنّما تكون الحرمة غير فعلية و غير قائمة بالنسبة للمقدار المتعارض مع فعل الواجب و اقتصاراً على القدر اللازم فقط.

السؤال الحادي عشر:

[الجهاد الإبتدائي و أنواعه الأربعة]

السؤال الحادي عشر: كيف يمكن تبيين طبيعة «الجهاد الإبتدائي»[1] في الفكر السياسي لسماحتك؟

تجدر الإشارة إلى وجود أربعة أنواع وفرضيات حول الجهاد [في الفقه الإسلامي] وهي:

أ ـ أن يكون الكفّار في حالة حرب مع الدولة الإسلامية.

ب ـ إذا كان الكفّار يظلمون فئة من المسلمين، أو يظلمون فئة من الناس المستضعفين [و إن كانوا غير مسلمين] في بلد آخر (غير البلد

١ـ الجهاد والدفاع من الأحكام الإسلامية والتكاليف الشرعية الهامة جداً. والجهاد يعني في اللغة بذل الجهد، و تحمّل المشقة في طريق الوصول إلى الهدف. و في الاصطلاح الجهاد عبارة عن نهاية السعي في محاربة العدوّ بهدف نشر الإسلام و إعلاء كلمة التوحيد أو الدفاع عن الإسلام والمسلمين. إنّ الجهاد على قسمين: الجهاد الابتدائي والجهاد الدفاعي. والجهاد الدفاعي: هو الجهاد الذي يقوم به المسلمون دفاعاً عن الإسلام و عن الأُمّة الإسلامية و يكون أحد الواجبات الإسلامية؛ و لقد شرع الإسلام إلى جانب الجهاد الدفاعي نوعاً آخر من الجهاد، هو الجهاد الإبتدائي الذي يجدر أن يسمّى بالجهاد التحريري. والأسباب لذلك هو تحرير البشريه من الشرك و ليس فرض العقيدة الإسلامية على الناس فرضاً. و كذلك إنقاذ الشعوب من اضطهاد الحكّام الجائرين، و استبدادهم و ظلمهم. فهو إذن شُرّع لتحرير المستضعفين و تخليصهم من عسف الحكّام، و كبتهم.

الإسلامي، سواء كان ذلك في بلدهم أو في بلد ثالث) ويحولون بينهم وبين الحصول على حقوقهم الشرعية.

ج ـ إذا كان الكفّار يمنعون الدعوة إلى الإسلام في بلدهم.

د ـ إذا كان الكفّار لا يمنعون الدعوة إلى الإسلام، إلّا أنّهم يرفضون الإيمان به ويريدون البقاء على الشرك أو على غير الإسلام.

و في ضوء حالات «الجهاد الابتدائي» في عصر النبي محمّد ﷺ، وكذلك في عصر الخلفاء [الراشدين] يبدو أنّ أعمال الخلفاء [الراشدين] في مجال «الجهاد الابتدائي» كانت موضع تأييد لأميرالمؤمنين [على بن أبي طالب] عليه السلام.

والسؤال هو: على أيّ من الحالات [الأربع] المذكورة آنفاً ينطبق «الجهاد الإبتدائي»؟ [وبناءً على ذلك] هل يجوز للحكومة الإسلامية، على فرض القدرة والإستطاعة، أن تشن هجوماً عسكرياً على بلد خارجي [كمصداق للجهاد الابتدائي].

الجواب:

لا يوجد في الإسلام [فرض بإسم] «الجهاد الإبتدائي» بمعنى:

[١] تجييش الجيوش للقضاء على عقائد منحرفة و إرغام الناس الكفرة على الإيمان بعقيدة التوحيد، أو

[٢] القيام بالفتوحات بهدف توسيع رقعة البلاد الإسلامية، إذ إنّ هذه [التحركات] من ميزات الحكومات الجائرة وغير الإلهية.

ولم يطرح «الجهاد الإبتدائي» في القرآن، على النحو الذي سبق ذكره، و إنّما جاء الأمر بـ«القتال» و «الجهاد» [في حالات خاصّة هي]:

[١] بعد ما يبدأ الأعداء أنفسهم بالقتال [وليس المسلمون].

[٢] أو بعد نقضهم لمعاهدة [مع المسلمين]. وحدث مصداق ذلك [تاريخياً اي بدأ المسلمون بالقتال] بعد عزم الكفّار على إخراج النبي ﷺ من مكّة.

[٣] أو بعد محاولتهم «إثارة الفتنة»، سواء كانت الفتنة بأساليب عسكرية أو غير عسكرية.

[٤] أو لـ«رفع الظلم» عن المظلومين والمستضعفين [من بلاد أُخرى] الذين يطلبون العون والمساعدة [من المسلمين] لانقاذهم.

[ادلة الجهاد من النصوص والتاريخ]

النوع الأوّل: بالنسبة إلى النوع الأوّل، وهو الأمر بالجهاد والقتال بعد شروع العدوّ بالقتال، يمكن الإستناد [على جوازه] إلى الآيات التالية:

١ـ ﴿**وَ قاتِلُوا في سَبيلِ اللّهِ الَّذينَ يقاتِلُونَكُمْ و لا تَعْتَدُوا إنَّ اللّهَ لايحِبُّ الْمُعْتَدين**﴾[١]، إنّ من مصاديق الاعتداء هو البدء بالحرب من قبل الطرف الآخر، أو نقض العهود [من طرف العدوّ] أو التآمر و إيذاء المسلمين.

٢ـ ﴿**وَ لا تُقاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ حَتّىٰ يقاتِلُوكُمْ فيهِ**﴾؛[٢] ومما يسترعى الإنتباه أنّ الآية التالية بعدها تقول صراحة: ﴿**فَإنِ انْتَهَوْا فَإنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ**﴾؛ أي إنّ الأعداء إذا كفّوا عن القتال فإنّ اللّه غفور رحيم، تعني

١ـ البقرة (٢): ١٩٠.

٢ـ البقرة (٢): ١٩١.

الآية: عدم جواز استمرار مقاتلة المسلمين لهم [بعد توقفهم].

٣ـ جاء في سورة النساء: ﴿فَإِنِ أعتَزَلُوكُمْ، فَلَمْ يقاتِلُوكُمْ، وَ أَلْقَوْا إِلَيكُمُ السَّلَمَ، فَما جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ عَلَيهِمْ سَبيلاً﴾؛[١] يفهم من هذه الآية: إنّ محور القضية ليس هو تغيير العقيدة والدين؛ و إنّما الأمر يدور حول مواقف وممارسات الأعداء إزاء المسلمين. ولهذا أكّدت الآية بصراحة: ﴿فَإِنِ أعتَزَلُوكُمْ﴾ وكفّوا عن القتال ﴿فَلَمْ يقاتِلُوكُمْ﴾ وتعاملوا معكم بطرق سلمية ﴿وَ أَلْقَوْا إِلَيكُمُ السَّلَمَ، فَما جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ عَلَيهِمْ سَبيلاً﴾، فينبغي عدم مقاتلتهم بعد ذلك.

٤ـ وما جاء في سورة التوبة: ﴿وَ قاتِلُوا الْمُشْرِكينَ كافَّةً كَما يقاتِلُونَكُمْ كافَّةً﴾؛[٢] مثال للفرضية الأولى أيضا.

النوع الثاني: يستدلّ بالآيات الكريمة التالية على الصورة الثانية للجهاد؛ أي الحالة التي نقض بها العدوّ عهده مع المسلمين وعزم على إخراج النبي محمّد ﷺ:

١ـ ﴿وَ إِنْ نَكَثُوا أَيمانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وطَعَنُوا في دينِكُمْ فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ ينتَهُونَ﴾.[٣]

٢ـ ﴿أَلا تُقاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيمانَهُمْ وهَمُّوا بِإِخْراجِ الرَّسُولِ وهُمْ بَدَؤُكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾.[٤]

١ـ النساء (٤): ٩٠.
٢ـ التوبة (٩): ٣٦.
٣ـ التوبة (٩): ١٢.
٤ـ التوبة (٩): ١٣.

نزلت هذه الآية عندما اعتدت إحدى قبائل قريش، ناقضة لعهدها [مع المسلمين] في [صلح] الحديبية، على قبيلة خزاعة، التي كانت تسكن أطراف مكّة وآمنت بالإسلام ومالت إلى النبي وتحالفت معه؛ فاستغاثت خزاعة بالنبي ﷺ؛ فأعد [المسلمون بقيادة] النبي مقدّمات الحرب والدفاع عن الحليف، وانتهت هذه الواقعة في نهاية المطاف بفتح مكّة.

النوع الثالث: يستدلّ على النوع الثالث للجهاد، أي القتال في أعقاب إثارة الفتنة [من طرف الكفّار] بالآية الكريمة التالية من سورة البقرة، التي جاء فيها: ﴿**وَ قاتِلُوهُمْ حَتّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ، و يكُونَ الدّينُ لِلّهِ، فَإِنِ انْتَهَوْا فَلا عُدْوانَ إلّا عَلَى الظّالِمينَ**﴾.[1]

ويفهم من عبارة ﴿**فَإِنِ انْتَهَوْا**﴾ أنّ الأعداء كانوا قبل القتال يثيرون الفتنة ضدّ الإسلام والمسلمين، ويستفاد منها أيضاً أنّ مجرّد كفرهم لم يكن سبباً لوجوب مقاتلتهم؛ ذلك أنّهم بعد إخماد الفتنة بقوا على كفرهم.

النوع الرابع: في ما يخصّ النوع الرابع للجهاد، وهو مقاتلة الكفّار على إثر استغاثة قوم [من غير المسلمين] نالهم الكفّار بالظلم واستضعفوهم، فاستغاثوا بالمسلمين، جاءت الآية الكريمة في سورة النساء وهي: ﴿**وَ ما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ في سَبيل اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفينَ مِنَ الرِّجالِ والنِّساءِ وَالوِلْدانِ الَّذينَ يقُولُونَ رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْ هذِهِ الْقَرْيَةِ الظّالِمِ**

١ـ البقرة (٢): ١٩٣.

أهْلُها وَاجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ وَلِياً وَاجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ نَصيراً﴾.[١]

[النتيجة] استناداً إلى القاعد الأصولية [حول تقييد المطلق] يتعيّن حمل الآيات التي جاء فيها [الأمر ب] «القتال» أو «الجهاد في سبيل اللّه» بصيغة «مطلقة»، حملها على «التقييد». والآيات المذكورة آنفاً في الفرضيات الأربعة هي «آيات مقيّدة تقيّد إطلاق سائر آيات الجهاد».

[القرآن والإحسان إلى الكفّار غير المحاربين]

وبالإضافة إلى ما سبق ذكره، جاء في سورة الممتحنة: ﴿لا ينْهاكُمُ اللّهُ عَنِ الّذينَ لَمْ يقاتِلُوكُمْ فِي الدّينِ وَلَمْ يخرِجُوكُم مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وتُقْسِطُوا إلَيهِمْ إنَّ اللّهَ يحِبُّ الْمُقْسِطينَ، إنَّما ينْهاكُمُ اللّهُ عَنِ الّذينَ قاتَلُوكُمْ فِي الدّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ وظاهَرُوا عَلى إخْراجِكُمْ أَنْ تَوَلّوهُمْ...﴾.[٢] يستفاد من هذه الآية الكريمة بكلّ وضوح إنّه إذا كان من الجائز الإحسان إلى الكفّار الذين لم يحاربوا المسلمين ولم يشاركوا في التآمر عليهم ولم يتعاونوا مع الآخرين على إخراجهم من مكّة، رغم أنّهم عقائدياً كانوا على الكفر، فمن الأولى أن تمنع الشريعة [الإسلامية] عن محاربتهم وتنهى عنها. وهذا يعني إنّ المعيار في محاربة الكفّار ليس مجرّد «عقيدتهم» و إنّما أعمالهم [العدائية] وطريقة تعاملهم مع المسلمين.

١ـ النساء (٤): ٧٥.

٢ـ الممتحنة (٦٠): ٨ـ ٩.

و [في معرض ردّ من ادّعى نسخ هذه الآية] رفض [السيّد محمّد حسين الطباطبائي] صاحب «تفسير الميزان» أن تكون هذه الآية قد نسختها آية: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...﴾[١] وقال: «أنّ الآية التي نحن بصددها (الممتحنة: ٨ و ٩) لا تشمل بإطلاقها إلّا أهل الذمّة وأهل المعاهدة، وأمّا أهل الحرب فلا، وآية سورة التوبة إنّما تشمل أهل الحرب من المشركين دون أهل المعاهدة، فكيف تنسخ الآية ما لايزاحمها في الدلالة».[٢] إذاً، في ضوء عدم وجود تعارض في الدلالة بين الآيتين السابقتين، لا يمكن القول أنّ الآية التي هي موضوع البحث قد نسختها آية: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾.

بالطبع، لو فسّرنا [عبارة] «الكافر الحربي» بحسب الإصطلاح الفقهي بأنّه: كلّ غير مسلم لا يكون معاهداً ولا من أهل الذمّة، يصحّ الإعتراض على صاحب «تفسير الميزان» [بما يلي]:

[أوّلاً]: أنّ آية الإحسان «مطلقة» [ولم تحدّد حسب التعريف الفقهي] خاصّة في ضوء الآيات السابقة واللاحقة لها، وتشمل: كلّ من لا يكون في صدد مقاتلة ومحاربة المسلمين؛ سواء كان معاهداً أو مِن أهل الذمّة أم لم يكن منهم.

[ثانياً]: ولا يبدو وجود ما يبرر «تقييد» الآية [بأنّها خاصّة] بطائفة معيّنة، لا سيّما في ضوء ما جاء فيها من كلام حول العدالة التي يشمل

١ـ التوبة (٩): ٥ .

٢ـ الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ١٩، ص ٢٣٤ .

حُسنها جميع الموجودات.

[ثالثاً]: فضلاً عن أنّه ليس من الثابت إطلاق كلمة «المشرك» على أهل الكتاب في لغة الآيات القرآنية.

[عدم جواز فرض المعتقدات على الآخرين]

وبغض النظر عن دلالة النماذج التي ذكرناها من الآيات [حول طريقة التعامل مع الكفّار] هناك قضية جديرة بالإهتمام، وهي: أنّه من غير المنطقي والمعقول أساساً «فرض العقيدة [الإسلامية] بالإكراه» حتّى و إن كانت عقيدة حقّة؛ وذلك:

[١] لأنّ الأُمور القلبية والاعتقادية ليست ضمن اختيار الإنسان و إرادته حتّى يتسنّى [للغير] فرضها أو انتزاعها بـ«القوّة والإكراه».

[٢] والقرآن الكريم أيضا يصرّح: ﴿لا إكراهَ فِي الدّين﴾،[١] ويعلن في موضع آخر أيضاً: ﴿لَسْتَ عَلَيهِمْ بِمُصَيطِر﴾.[٢]

[٣] بالإضافة إلى ما سبق، إنّ الهدف الأساسي من بعثة رسول الله ﷺ هي: إتمام مكارم الأخلاق لدى الإنسان، وفقاً لقول الرسول ﷺ: «إنّما بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مَكارِمَ الْأخْلاق»، وتحقيق العدالة في جميع ميادين الحياة: «و أُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَينَكُمْ»[٣]، وهداية الناس إلى

١ـ البقرة (٢): ٢٥٦.

٢ـ الغاشية (٨٨): ٢٢.

٣ـ الشوري (٤٢): ١٥.

الكمال والسعادة في دنياهم وآخـرتهم. ومـن الواضـح تـماماً أنّ هـذه الأهداف لا تنسجم بتاتاً مع فـرض العـقيدة والديـن بـالحرب والقـتال والإكراه والغزوات وتوسيع نفوذ الحكومة والسلطة بمعناها المتعارف.

[الجهاد الدفاعي]

وبناءً على ما ذكرناه، يمكن القول: إنّ المواجهات العسكرية للرسول الأكرمﷺ كانت كلّها نوعاً من «الدفاع» و «الجهاد الدفاعي».

[ذكر الطباطبائي] في «تفسير الميزان»: كانت سيرة رسول اللّـهﷺ قبل نزول «سورة براءة» أن لا يقاتل إلّا من قاتله ولا يحارب إلّا من حاربه وإراده، فكان لا يقاتل أحداً قد تنحّى عنه واعـتزله، حتّى نـزلت عـليه سورة براءة وأمره بقتل المشركين، من اعتزله منهم ومن لم يعتزله.[1]

[أقول]: حتّى لو افترضنا صحّة ما ورد [في التفسير] فهاذا الكـلام لا يعني أنّ رسول اللّهﷺ، بعد نزول سـورة بـراءة، قـام [عـملياً] بـقتال الكفّار إبتداءً، سواء المعاهدين منهم أم غـير المـعاهدين حـتّى و إن لم يتعرّضوا للمسلمين لأجل «دوافع عـقائدية» فـحسب. لأنّ هـذا الأمـر يتعارض مع مضمون الكثير من آيات القرآن الكريم، ومنها الآيـة التـي وردت في سورة الممتحنة، والتي تبيح بل وتـحثّ عـلى الإحسـان إلى الكفّار الذين لا يقاتلون المسلمين ولم يخرجوهم ولم يسـاعدوا عـلى إخراجهم من ديارهم.

١ـ الميزان ج ٩، ص ١٦٢.

[واجب المسلمين في صور الجهاد الأربع]

وبناءً على ما قلناه، [يمكن تحديد واجب المسلمين في الصور الأربع من فرض الجهاد في الإسلام بما يلي]:

[الفرضية الأُولى من الجهاد]

في الفرضية «أ»: «اذا كان الكفّار في حالة الحرب مع بلد إسلامي»، في هذه الحالة يكون من واجب المسلم «الدفاع عن كيان الإسلام والمسلمين وعن حدود بلدهم».

[الفرضية الثانية]

و في الفرضية «ب»: «اذا قام الكفّار في بلد غير مسلم بظلم المسلمين، أو حتّى بظلم غير المسلمين هناك، و منعهم عن نيل حقوقهم الشرعية»، [الجواب] في هذه الحالة:

رغم أنّ مقتضى الآية الكريمة: ﴿وَ ما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ في سَبيلِ اللّهِ والْمُسْتَضْعَفين...﴾[١] يفرض على المسلمين «دفع الظلم والعدوان عن المظلومين»، ولكن [لا يمكن في الوقت الحاضر تدخل المسلمين في شؤون بلد آخر، كما كان ممكناً في السابق، والسبب في ذلك أنّه]: في ظلّ الظروف الحالية التي يعيشها عالم اليوم، وبناءً على الضرورات الدولية، هناك مجموعة من «المبادئ» [في الحقوق الدولية] أصبحت موضع قبول لدى جميع الدول ومنها «مبدأ عدم تدخّل البلدان في الشؤون

١ـ النساء (٤): ٧٥.

الداخلية لبعضها الآخر»[١]، وهذا المبدأ يعني أنّه لا يمكن [نظرياً] القيام بأيّ عمل عسكري [من طرف دولة أو شعب ضدّ دولة أو شعب آخر خارج إطار التوافق الدولي] لأنّ هذا العمل قد يؤدّي إلى عواقب وخيمة [للبلد البادىء] ويؤدّي إلى إهدار مصالح أكثر أهمّية [من الأعتداء الأوّل].

ولكن يبدو الآن أنّ هناك قضية مطروحة على صعيد «تنظير الحقوق الدولية» وهي: إن كانت هناك مجموعة من الناس في بلد ما، حتّى و إن كان نائياً، تتعرّض للظلم أو تُهضم حقوقها الأساسية، عندها يكون من «حقّ» أو «مسؤولية» سائر البلدان أو المنظمات الدولية حماية تلك المجموعة من الناس وكبح جماح الظالمين والمستبدّين، و إنّ مقتضى الآية الكريمة المذكورة آنفاً يؤكّد على هذا الأمر.

[الفرضية الثالثة]

و في الفرضية «ج»: «اذا قام الكفّار في بلدهم بمنع المسلمين من الدعوة إلى الإسلام في بلادهم».

[الجواب]: فرغم أنّ المسلمين يحقّ لهم الدعوة إلى دينهم [في أيّ مكان في العالم] مثل ما هو الحال بالنسبة إلى أيّ صاحب دين ومعتقد، إلّا أن هذا الحقّ لا يستلزم جواز «التدخّل العملي في أراضي البلد الآخر».

١ـ إنّ مبدأ عدم التدخل بجميع أنواعه في الشئون الداخلية والخارجية للدول و حماية استقلالها و سيادتها، اعتمد و نشر على الملأ بموجب قرار الجمعية العامة للأُمم المتحدة رقم ٣٦/١٠٣، المؤرّخ في ٩ كانون الأوّل/ ديسمبر / ١٩٨١ م.

أمّا إذا كانت الدعوة إلى الإسلام ممكنة عن طريق إرسال الأمواج الفضائية [بالصوت والصورة] وما شابه ذلك، وبالنحو الذي لا يعتبر تدخّلاً في أراضي البلدان الأخرى، ففي هذه الحالة ليس ثمّة مبرر لمنع هذا العمل [دولياً] إلّا إذا كانت الدولة الإسلامية [المعنية بالدعوة] قد تعهّدت، ضمن اتّفاقية خاصّة أو وفقاً للمعاهدات والمواثيق الدولية، بعدم التدخل في ذلك البلد لا بالقوّة ولا عن طريق بثّ الأمواج في أجوائه، أو ما يصطلح عليه بـ«معاهدة نبذ الحرب الباردة»[1]، و في هذه الحالات يتعيّن على الدولة الإسلامية الإلتزام بمضمون عهودها ومواثيقها.

[الفرضية الرابعة]

و في الفرضية «د»: «اذا كان الكفّار [لا يمنعون الدعوة إلى الإسلام، إلّا أنّهم يرفضون الإيمان به و] يريدون البقاء على الشرك أو على غير الإسلام».

[الجواب] فإنّه بمقتضى الآية الكريمة ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[2]، والآية الكريمة ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾[3]، لا يمكن إرغام الكفّار بالقوّة والإكراه على اعتناق الإسلام، واحتلال أراضيهم.

١ـ قامت الدول بمجموعة خطوات لإنهاء الحرب الباردة و منها في ٣ ديسمبر ١٩٨٩: انعقاد لقاء مالطا بين غورباتشوف و جورج بوش لإنهاء الحرب الباردة.

٢ـ البقرة (٢): ٢٥٦.

٣ـ الغاشية (٨٨): ٢٢.

[صور الجهاد الدفاعي في عصر النبي محمد ﷺ]

وأمّا صور الجهاد في عصر النبي ﷺ ، فقد كانت، وفقاً للمصادر التاريخية، ذات «طابع دفاعي» وهي تتوافق، أكثر ما تتوافق، مع الفرضية الأولى [أي حين يكون الكفّار في حالة الحرب مع المسلمين]. ولا توجد في التاريخ [الإسلامي حتّى] حالة واحدة بدأ فيها النبي [محمّد] بمحاربة الكفّار أو أمر النبي بالجهاد بهدف إرغام الكفّار على الدخول في الإسلام، دون أن يكون الكفّار أو المشركون قد بدأوا بالقتال أو إيذاء المسلمين أو قاموا بالتآمر العسكري أو غير العسكري ضدّ المسلمين. [إنّ التاريخ يشهد بأن النّبى محمّد دعى للحرب فقط] عندما كان الكفّار يؤذون المسلمين أو يعتدون أو يتآمرون عليهم، أو يسلبون الأمن من الطرق، أو يقومون بالمجابهة العسكرية علانية ضدّهم، حتّى إنّ بعض حروب النبي ﷺ جاءت «دفاعاً» عن حلفاء المسلمين من قبائل غير مسلمة. [مثلاً] كان من أسباب «فتح مكّة» هو نقض المشركين لعهدهم [مع النبي] وهجومهم على قبيلة خزاعة التي كانت متحالفة مع المسلمين.

نعم قد جاء في بعض المصادر التاريخية: أنّ رسول اللّه ﷺ بعث الإمام علي عليه السلام على رأس جيش إلى اليمن مرّتين؛ في المرّة الأولى دخلت ربوع قبيلة همدان في الإسلام، و في المرّة الثانية دخلت ربوع قبيلة مذحج في الإسلام.[1] وعلى فرض صحّة هذه الرواية [فإنّه لم يكن

١ـ سيرة الحلبي ج ٣، ص ٢٢٧ـ ٢٢٨.

دخولهم في الإسلام بالإكراه، لأنـه] لم يـرد فـي تـلك القـصة أيّ ذكـر للحرب أو إراقة الدماء، ولو كان دخول أهـالي اليـمن فـي الإسـلام قـد حصل بالقوّة والإكراه والخـوف، فـلابدّ وأن تكـون هـناك اشـتباكـات عسكرية و إراقة دماء [ولكن لم يرد ذلك في المصادر].

وأمّـا الحـروب [والفـتوحات الإسـلامية] التـي وقـعت بـعد رسول اللّه ﷺ ، [كفتح بلاد فارس] فهي قضية أُخرى وينبغي أن تبحث في موضعها.

ويستفاد من بعض المصادر التاريخية أنّ أمـيرالمـؤمنين [عـلى بـن أبي طـالب ﷺ] كـان مـعارضاً لبـعض الفـتوحات. والأمـر القـطعي أنّ استشارة الخليفة الثاني [عمر بن الخطاب حول موضوع الفتح] مع الإمام على كانت حول توجّه الخليفة عمر بنفسه إلى جـبهة القـتال مـع الروم والفرس، وليس حول أصل الإبتداء بالحرب.(١)

و في ما يخصّ فتح بلاد إيران يفهم من كلمة للإمام على جاءت فـي كتاب «نهج البلاغة» أن العدو كان يزمع شنَّ الحرب أو أنّه كان قد بدأها، وأنّ الخليفة الثاني قد بدأ المبادرة [بالدفاع قبل الهـجوم] وقـد شـجّعه أميرالمؤمنين [على بن أبي طالب] على النهوض بهذا «الدفـاع» وكـلمة الإمـام هـي: **«فَأَمّا ما ذَكَرْتَ مِنْ مَسيرِالْقَوْمِ إلى قِتالِ الْمُسْلِمين، فَإِنَّ اللّهَ سُبْحانَهُ هُوَ اَكْرَهُ لِمَسيرِهِمْ مِنْک...».**(٢)

١ـ نهج البلاغة، صبحي الصالح، الخطبة ١٣٤ و ١٤٦ .

٢ـ نهج البلاغة، الخطبة ١٤٦ .

السؤال الثاني عشر:

[هل يمكن تقسيم العالم اليوم إلى دارالإسلام و دارالكفر]

[الموقف من الدول العلمانية او المدنية]

السؤال الثاني عشر: أحد معالم «الدولة الحديثة» هو «فصل الدين عن السياسة»، أو «فصل الدين عن الدولة» والذي يعبّر عنه بـ«العَلمانية» أو «المدنية». وببيان مقتضب: «أنّ الدولة الحديثة دولة علمانية». و [المتعارف عليه] في الدولة العلمانية عدم اعتبار أيّ دين بصفته ديناً رسمياً للدولة، وعلى الدولة أن لا تمارس أيّ نوع من التمييز بين الأديان لا على الصعيد النظري ولا على الصعيد العملي.

والأسئلة التي تطرح بناءً على هذه الفرضية، هي:

ـ ألا يكون تقسيم العالم اليوم إلى «دار الإسلام» و «دار الكفر» [كما كان سابقاً] قد فقد مصداقيته أساساً؟[1]

ـ هل يمكن اعتبار «الدولة الحديثة» التي تخلّت عن دعم الأديان والإعتراف الرسمي بدين معيّن، «دولة كفر»؟

١ـ «دارالإسلام»، «دارالكفر»، «دارالحرب» و «دارالصلح» من المصطلحات التي استخدمها الفقهاء في الفقه السياسي الإسلامي للتفريق بين الدول الإسلامية و غيرها.

ـ على فرض عدم الأخذ بالتقسيم السابق، كيف ينبغي أن تكون علاقات «الحكومة الدينية» مع هذه الدول [الموصوفة بالعلمانية].

و في ضوء ما سبق، هل ينتفي موضوع «الجهاد الابتدائي» أساساً؟

ـ هل تستطيع «الحكومة الإسلامية» أن تتبنّى بشكل رسمي دعم هذه الدول [الحديثة] عبّر الإتّفاقيات والمعاهدات مثلاً؟ وذلك وفقاً لما جاء في «إعلان الأمم المتّحدة» الذي ينصّ على: «أن جميع الدول الأعضاء في المنظمة ملزمة بحماية ودعم بعضها الآخر بوجه أيّ عدوان يقع على أيّ من الأعضاء».

ـ كيف ينبغي أن تكون علاقة «الحكومة الدينية الإسلامية» مع «الحكومات الدينية غير الإسلامية» [مثل حكومة الفاتيكان].

ـ لو افترضنا أنّ «حكومة [دينية] يهودية» مثل [دولة] إسرائيل، مستعدّة لعقد «معاهدة سلام» [مع الدول الإسلامية][1] هل ينبغي على «الحكومة الدينية الإسلامية» قبول ذلك؟

ـ وعلى فرض أنّ «[دولة] إسرائيل» تُعدّ من الحكومات المدنية أو العَلمانية [وليس دولة دينية] فما هو موقف الحكومة الإسلامية في هذه الحالة [من قضية الصلح والعلاقات].

١ـ كما حدث بين مصر و إسرائيل عام ١٩٧٨ م عبر معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية المشهورة بإتفاقية كامب ديفيد.

الجواب:

سوف أُشير هنا إلى مجموعة من الملاحظات:

١ـ يطلق مصطلح «دار الإسلام» في الفقه الإسلامي على البلد أو المنطقة التي يكون معظم سكانها من المسلمين، سواء كانت الحكومة هناك «حكومة دينية» أم «علمانية»، بينما يطلق مصطلح «دار الكفر» على البلد أو المنطقة التي يكون معظم سكانها من الكفّار، سواء كانت الحكومة هناك «دينية» وتقوم على أساس دين آخر غير الإسلام، أم كانت «علمانية»، مثل ما هو الحال بالنسبة إلى الدول الأروبية وأمريكا وأشباهها. وعلى هذا الأساس فقد تكون الدولة حديثة وعلمانية، إلّا أنّها تُعتبر «دار كفر» و [دولتها] «دولة كافرة» [وفقاً للتعريف الفقهي].

٢ـ في جواب السؤال السابق، شرحتُ بالتفصيل موضوع «الجهاد الإبتدائي» مع الدول الكافرة. وأمّا نوع العلاقات، بين الحكومة الدينية مع الحكومات الكافرة والعلمانية أو الحكومات الدينية غير الإسلامية، فينبغي أن تكون على أساس [رعاية] مصالح الإسلام وعموم الشعب المسلم، و إنّ مجرّد أن يكون شعب بلدٍ ما كافراً أو حكومته كافرة، لايمنع الحكومة الدينية الإسلامية من إيجاد علاقات معها، فرسول اللّه ﷺ كان يقيم بناءً على مصالح الإسلام والمسلمين علاقات ومعاهدات مع الكثير من الكفّار والمشركين، وكان يلتزم ببنودها.

٣ـ تختلف وجهات النظر حول مفهوم «العَلمانية». الفهم الشائع عنه ظاهراً هو أنّ موقف «العَلمانية» هو نوع من اللامبالاة إزاء الموافقة أو

المخالفة مع التوجّهات النظرية والعملية للشرائع الإلهية، وهو ما يشار إليه بتعبير «مدنية العلاقات الإنسانية». و في ضوء هذا التفسير يكون نوع «العلاقة» بين أحكام الشريعة والقوانين العلمانية [ما يعرف في المنطق بـ] علاقة «العموم والخصوص من وجه»، وتكون نتيجته «التباين الجزئي» [بين الإثنين]. وعلى أساس ذلك، وبغض النظر عن المصطلح الفقهي، لا يمكن اعتبار القوانين والأعمال ذات «التباين الجزئي» نوعاً من أنواع «الكفر»؛ وذلك لأنّ العلاقة بين الكفر والإيمان (أوالكفر والإسلام) في الجانب النظري هو «التباين الكلّي».

وعلى هذا الأساس، إن كانت دولة أو دول ما، تراعى أصل «العدالة» في ما يحظي به أبناء شعبها من ثروات مادّية ومعنوية، ولا تأخذ «الإختلافات العقائدية» بنظر الإعتبار كمانع أو موجب لإتّخاذ سياسة ما، ولا تمارس «التمييز» بينهم، فمن غير الصحيح وصف تلك الدول بأنّها «دول كافرة»، ولا ينبغي توصيف تلك الديار بأنّها «دار الكفر» إلّا من باب التسامح في التسمية أو بعنوان المجاز الشائع. كما لا تنطبق عليها تسمية «دار الإسلام» أيضاً.

ولا يوجد حصر منطقي على لزوم تقسيم المناطق [في العالم] إلى العنوانين المذكورين وهما «دار الإسلام» و «دار الكفر»، بل يمكن تسمية هذا النوع من الدول بـ«دار الصلح».

٤ـ يلاحظ في بعض البلدان التي تدّعى «العلمانية»، وجود نوع من الخروج على «مبادئ العلمانية»، حيث إنّها أوجدت موانع أمام

الممارسات الدينية في حياة الأفراد الخاصّة، مثل [التدخّل في فرض أو منع شكل معيّن من أشكال ارتداء] ملابس الأفراد، وهي بذلك ترغمهم على التخلّي عن بعض معتقداتهم وشعائرهم.[١] وهذا التدخّل لا ينسجم بالطبع مع التفسير الرائج للعلمانية، وينتقص من مرتبة تلك الدول في [التزامها بـ] ما تدّعيه.

٥ـ وبغض النظر عن لزوم توثيق علاقات الصداقة بين البلدان الإسلامية أنفسها، من الضروري إيجاد وتمتين العلاقات مع الحكومات والبلدان التي لا تتّصف بالنزعة العدوانية ضدّ المسلمين، والتي تُراعى الحقوق الأساسية للمسلمين في بلدانها، بما يتطابق مع المصالح الإسلامية والإنسانية، بل و إنّ هذه السياسة تحظي بالأولوية.

ومن الجائز أيضاً عقد «اتّفاقيات دفاع مشترك مع الكفّار» إن كانت في ذلك مصلحة للمجتمع الإسلامي؛ وذلك لأنه، كما سبق أنّ ذكرنا، أنّ رسول‌الله ﷺ عقد «تحالفاً» في بعض الحالات مع بعض اليهود[٢]، فما

١ـ كما فعلت فرنسا في فرض أو منع شكل معيّن من اشكال ارتداء الملابس والحجاب.

٢ـ عند ما هاجر رسول‌الله إلى المدينة المنورة وأقام الدولة الإسلامية فيها، فأوّل عمل قام به أن عقد معاهدة بين فيها الحقوق والواجبات بين المسلمين واليهود، و هذه المعاهدة من أوضح و أجمع المعاهدات التي عقدت في مثل هذا التاريخ المبكر، والتي دلّت على رغبة المسلمين أن يتعايشوا مع غيرهم من أهل الكتاب ضمن بنود واضحة تحقّق مصلحة الطرفين. و ممّا جاء في هذه الصحيفة: "و إنّ على اليهود نفقتهم، و على المسلمين نفقتهم، و إن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، و إن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم، و إنّه لم يأثم امرؤ بحليفه، و إنّ النصر للمظلوم، و إنّه

المانع من ذلك مع الدول التي تخلّت عن المواقف العدائية وانتهجت نهج السلام والعلاقات السلمية.

كما أنّه من الواجب [على المسلمين] الإلتزام بـ«الإتفاقيات الثنائية» أو «الإتّفاقيات متعدّدة الأطراف» مع هذه البلدان أو مع أيّ بلد آخر يعقد معاهدات مع المسلمين، ويحرم نقضها.

٦ـ وأمّا [شكل العلاقة مع] الحكومات المعادية للإسلام فيجب التصرّف إزاءها بالطرق التالية:

[أوّلاً] بـ«الطرق القانونية» المطابقة مع «المعاهدات الدولية»،

و [ثانياً] استخدام العلاقات السياسية والإمكانات الاقتصادية والإجتماعية لثنيها عن مناهضة الإسلام،

و [ثالثاً] إنّ اتّحاد البلدان الإسلامية [مع بعضها] يمكن أن يرغم مثل هذه البلدان على تغيير سياساتها.

[اسرائيل مصداق دارالحرب]

٧ـ إنّ «دولة إسرائيل» معروفة بنقضها للمعاهدات والقرارات الدولية، وهي تتجاهل حتّى المبادئ الإنسانية، ومن المؤسف أنّها تحوّلت إلى نموذج فاضح لتجاهل «حقوق الإنسان» و «القرارات الدولية» وذلك بسبب التغاضي بل وحتّى الدعم غير العادل الذي تبديه

☜ ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو استجار يخاف فساده، فإن مرده إلى اللّه عزّ وجلّ و إلى محمّد رسول اللّه. (ابن كثير: البداية والنهاية، ج ٣، ص ٢٢٥).

بعض الحكومات الغربية، وبسبب سياسة اللامبالاة التي تتبعها بعض البلدان الأُخرى.

إنّ ما تقوم به دولة إسرائيل من: نقض لحقوق الإنسان إزاء الشعب الفلسطيني، وما تقوم به من القتل الجماعي المتكرّر لأبناء الشعب الفلسطيني، وخاصّة الأطفال والنساء منهم، وغصب أراضي الفلسطينيين وأموالهم، وهدم منازلهم، واستقدام اليهود غير الفلسطينيين إلى أرض فلسطين، واتّباع سياسة التطهير العرقي ضدّ الفلسطينيين، و إجلائهم من وطن آبائهم وأجدادهم، وما تقوم به من اعتقالات وتعذيب على طريقة القرون الوسطي، وغير ذلك [من السياسات العدوانية] مشهود تماماً في سجل هذا الكيان الجائر. إنّ الطبيعة العدوانية لهذه الدولة قد عمّت المنطقة برمّتها، ولن يمحى من صفحات تاريخ العالم ما قامت به من اعتداءات متكرّرة على لبنان، ومصر، وسوريا، والأردن، والعراق، وغيرها [من الدول الإسلامية].

وكان خليقاً بالمجتمع الدولي كلّه أن ينظر بعين العدالة والدفاع عن حقوق الإنسان [فيما يخصّ حقوق الشعب الفلسطيني] ويدين المعتدين الصهاينة، وأن تقوم هناك «حكومة حرّة وشعبية» تلبّى تطلعات أكثرية السكان والمالكين الحقيقيين لفلسطين، بما فيهم «المسلمين» و «اليهود» و «المسيحيين» [وسائر الطوائف الدينية] وأن تحظى [هذه الحكومة] بتأييد ودعم المجتمع العالمي.

وعلى هذا الأساس، لا يمكن اعتبار دولة إسرائيل مثالاً لـ«دار

الصلح»، و إنّما ينبغي أن تُعتبر حقيقة مثالاً بارزاً لـ«دار الكفر» و «دار الحرب»، لأنّها لا تأبه للشرائع الإلهية ولا لمطاليب وقرارات المجتمع الإنساني [العالمي] وهذا ممّا لا يصدق عليه سوى مفهوم «الكفر» [في الرؤية الإسلامية].

السؤال الثالث عشر:

[نظام الحكم الإسلامي و قضية الإغتيال والفتك]

السؤال الثالث عشر: وفقاً لما جاء في بعض المصادر التاريخية أنّ رسول الله ﷺ أصدر في بعض الموارد أوامر بـ«الإغتيال». على هذا تطرح الاسئلة التالية:

ـ ما مدى شرعية «الإغتيال» أو «الفتك» في نظام الحكم الديني [الإسلامي] في رأي سماحتك.

ـ وما هو الفارق بين «الإغتيال» و «الفتك»؟

ـ و في ضوء ما جاء في الرواية في أنّ الفارق بين «الإغتيال» و «الفتك» هو: معرفة القاتل في «الفتك» وعدم معرفته في حالة «الإغتيال»، هل يمكن القول بـ«جواز الإغتيال» في نظر الإسلام؟ في حين أنّ هذا القتل حقيقة هو نوع من أنواع الإرهاب(١) بالمصطلح الحديث.

ـ في ما يتعلّق بهذا المجال، هناك حالات مثل قضية «سبّ النبي ﷺ» حيث يجيز فيها عامة الفقهاء «قتل سابّ النبي» مباشرة «بغير محاكمة»، وكذلك في حالة «الرِدّة» [في الإسلام] إذ يجوز [في الفقه]

١ـ Assassinat .

«قتل المرتدّ» فيما إذا ثبتت ردّته في محكمة إسلامية [حتّى] بدون حضور المتّهم و إمكان صدور عليه الحكم غيابياً، [بناءً على ذلك] كيف يمكن تفسير هذه الأحكام؟

الجواب:

قبل الجواب ينبغي أوّلاً بحث بعض النقاط المتعلّقة بهذا المجال:

النقطة الأولى:

[البحث في الفارق بين الفتك والإغتيال]

نشير في ما يلي إلى الأمور التالية في ما يتعلّق بموضوع الفرق بين «الفتك» و «الإغتيال»:

١ـ المعنى اللغوي لـ«الفتك» و «الإغتيال» والفارق بينهما:

«الفتك» و «الإغتيال» [أو الغيلة] كلاهما بمعنى «مهاجمة شخص فجأة وبغتة». إنّما الفرق بينهما هو:

[أوّلاً] أنّ الشخص المستهدف في «الفتك» يحظي بنوع من الحماية [والمعرفة][1] بينما «الإغتيال» [أو الغيلة] فهو أعمّ من هذا الأمر.

[ثانياً] «في حالة الإغتيال» [أو الغيلة] يلاحظ في الشخص المستهدَف وقوع القتل في «موضع خفيّ» [أي رعاية الخُفية والسرية] بينما معنى الفتك أعمّ وأشمل.[2] جاء في كتاب «النهاية في غريب

١ـ لأنّه قتل في الجهار بعد إعلام و إخبار الشخص.

٢ـ لسان العرب، كلمة فتك و غيل.

الحديث» لإبن الأثير في معنى كلمة «غيل»: «الغيلة أن يخدعه ثمّ يقتله في موضع خفيّ...». وجاء في «لسان العرب» قال أبو العبّاس: «قتله غيلة إذا قتله من حيث لا يعلم، وفتك به إذا قتله من حيث يراه». أي في «الإغتيال»: لا يعرف المقتولُ فيها «القاتلَ»، بينما في «الفتك» يطلق على الحالة التي يرى فيها المقتولُ «القاتلَ».[١] جاء في «المنجد»: «غال غولاً: أهلكه وأخذه من حيث لا يدرى. اغتال اغتيالاً: أهلكه وأخذه من حيث لا يدرى. قتله على غرّة أو من خفيّة...».[٢] وجاء في كتاب «مجمع البحرين»: «فتك: «انتهز منه فرصة فقتله أو جرحه مجاهرة أعمّ». وجاء في معنى كلمة غيل: «اغتيل هو من الإغتيال وهو أن يخدعه فيذهب به إلى موضع فإذا صار إليه قتله. يقال: فلان قتل غيلة، أي خفية».

إذاً في اغتيال المقتول أو المجروح هناك قيدان: [الأوّل] «خفاء موضع القتل» [الثاني] «خفاء و عدم معرفة القاتل أو الجارح». وأمّا في حالة الفتك فلا يذكر هذان القيدان، بل ربّما كان التأكيد على مشاهدة القاتل أو الجارح. وبناءً على هذا التعريف فإنّ [العلاقة المنطقية] بين كلمتي «الفتك» و «الإغتيال» هي أنّ كلّ واحد منهما: «أعمّ من جهة» و «أخصّ من جهة». وأمّا في استخدام المصطلح والمحاورات الدارجة فكلا الكلمتين أحياناً تستعملان بشكل مترادف. فمن ذلك مثلاً ما جاء في كتاب «بحارالأنوار» نقلاً عن كتاب «المجالس» للشيخ المفيد وغيره

١ـ لسان العرب، كلمة غيل.

٢ـ المنجد، كلمة غول.

أنّ: «ابن ملجم (لعنه اللّه) قتل علياً عليه السلام غيلةً و فتكاً».[١]

٢ـ يمكن القول أنّ كلمة «الفتك» أكثر ما تُستعمل في الحالات التي تكون فيها للشخص حماية أو حراسة لتأمين الشخص المستهدف. ومن ذلك مثلاً ما جاء في الحوار الذي دار بين معاوية وعائشة اثناء لقائهما حيث تشاجرا، فقالت عائشة لمعاوية: أمّا خفت أن أقعد لك رجلاً فيقتلك؟ فقال: ما كنتِ لتفعليه وأنا في بيتك و في أمان، وقد سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول: «الإيمَانُ قَيدُ الْفَتْكِ».[٢]،[٣]

وكذلك استدلّ مسلم بن عقيل عليه السلام[٤] [بالحديث المروى عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله : «الإيمَانُ قَيدُ الْفَتْكِ» حين امتنع عن اغتيال عبيد اللّه بن زياد[٥]، بعدما كان القرار اغتياله في دار هاني بن عروة[٦]، حيث جاء في

١ـ بحارالأنوار، ج ٢٩، ص ٤٧٢؛ و ج ٥٠، ص ١٦٨.

٢ـ المسند، أحمد بن حنبل، ج ٤، ص ٩٢؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٤، ص ٢٥٢ـ ٢٥٣ باختلاف ضئيل.

٣ـابن عساكر، تاريخ دمشق، رقم الحديث: ٧١٢٩، (حديث مرفوع) (حديث موقوف) قال: حدَّ ثني أبي، نا عفّان، نا المبارك، نا الحسن، قال: جاء رجل إلي الزبير بن العوّام، فقال: أقتل لك علياً؟ قال: لا، و كيف تقتله و معه الجنود، فقال: الحق به فأفتك به؟ قال: «لا، إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله ، قال: إنّ الإيمان قيد الفتك لا يفتك مؤمن أخاه».

٤ـ رسول الإمام الحسين إلى الكوفة.

٥ـ والي يزيد بن معاوية.

٦ـ هاني بن عروة المرادي، من زعماء اليمن الكبار في الكوفة. أدرك النبي و صحبه، من أصحاب أميرالمؤمنين على بن أبى طالب، شارك في حروب الجمل و صفين والنهروان، و كان من أركان حركة حجر بن عدي الكندي ضدّ زياد ابن أبيه، اتخذ مسلم بن عقيل منزله مقراً له بعد قدوم عبيد اللّه بن زياد إلى الكوفة والياً عليها، ☜

المصادر التاريخية: أن ابن زياد جاء إلى دار هاني بن عروة لعيادته. ومعنى ذلك إنّ ابن زياد كان في أمان هاني.

كما جاء أيضاً في كتاب «مكاتيب الرسول»: ورد في كتاب «عون المعبود»: «الفتكُ هو القتلُ بعد الأمان غدراً».[١] وجاء في هامش كتاب «بحارالأنوار»، في شرح معنى حديث: «الإيمَانُ قَيدُ الْفَتْكِ» ومعناه «أن الإيمان يمنع من الفتك الذي هو القتل بعد الأمان غدراً».[٢] وممّا ورد في كتاب «بحارالأنوار» أيضاً في سياق سرد أحداث واقعة الجمل: «أنّ أميرالمؤمنين [علي بن أبي طالب] عليه السلام قال: «بَشِّر قاتلَ ابن صفية بالنّار».[٣] وجاء في الهامش تعليقاً على هذا الكلام: إنّما قال الإمام عليه السلام: بشّر قاتل ابن صفية بالنار؛ لأنّ القاتل، وهو عمرو بن جرموز مع أعوانه،

☜ وانكشف أمر اشتراكه في الإعداد للثورة مع مسلم بن عقيل، فقبض عليه ابن زياد و سجنه ثمّ قتله. كان هانئ بن عروة شيخ مراد و زعيمها و من أشراف الكوفة و أعيان الشيعة، كان يركب في أربعة آلاف دارع و ثمانية آلاف راجل (كتاب سفينة البحار ٢: ٧٢٣) و حتّى ابن زياد الذي كان والياً على البصرة والكوفة كان يحترمه، و قد ذهب لعيادته في داره عند مرضه. إلّا أن هانئ حينما آوي ابن عقيل في داره وامتنع عن تسليمه، غضب عليه ابن زياد (الأعلام للزركلي ٨:٦٨) و قبض عليه و بعد كلام دار بينهما أمر به ابن زياد فأخرج حتّى انتهى به مكاناً في السوق كان يباع به الغنم و قتلوه هناك، و قاتله غلام لابن زياد يدعى رشيد التركي، وكانت شهادته يوم التروية الثامن من ذي الحجة عام ٦٠ ق.

١ـ مكاتيب الرسول، ج ٣، ص ٤٠.

٢ـ بحارالأنوار، ج ٤٤، ص ٣٤٤.

٣ـ بحارالأنوار، ج ٥٠، ص ١٦٨. المقتول هو ابن صفية اي الزبير والقاتل: عمرو بن جرموز.

قتله [أي قتل الزبير] غدراً وغيلة، بعدما ترك الزبير القتال؛ لقول رسول اللّه ﷺ: «**الإيمَانُ قَيدُ الْفَتْكِ**».

وعلى هذا الأساس، لا يصدق «الفتك» [على القتل] في أجواء الحرب، سواء كانت حرباً نظامية أم غير نظامية، إذ لا تأمين لسلامة أحد في أجواء الحرب. نعم في مثل هذه الظروف قد تستخدم كلمات مثل «الخدعة» أو «الغدر».

٣ـ ويمكن القول عندما تستخدم كلمتا «الفتك» و «الإغتيال» معاً، يكون المقصود من الفتك هو «القتل العلني » جهاراً، بينما المقصود من الإغتيال هو القيام بـ«القتل خفية» بالنحو الذي لا يعرف فيه القاتل. وموضوعه الرواية التي نقلها [محمّد بن عمر] الكشي عن إسحاق الأنباري أنّه قال: حدثني أبو جعفر الثاني [الإمام محمّد الجواد] عليه السلام قال: **«ما فعل أبو السمهري؟ لعنه اللّه يكذب علينا، ويزعم أنّه وابن أبي الزرقاء دعاة إلينا، أشهدكم أنّي أتبرّء إلى اللّه عزّ وجلّ منهما، أنّهما فتانان ملعونان. يا إسحاق أرحني منهما يرح اللّه (عزّ وجلّ) بعيشك في الجنة»**.

فقلت له: جُعِلتُ فداك، يحلّ لي قتلهما؟

فقال [الإمام]: **«إنّهما فتانان يفتنان الناس، ويعملان في خيط رقبتي ورقبة موالي، فدماؤهما هدر للمسلمين، و إيّاك و «الفتك»، فإن الإسلام قد قيّد الفتك، [وأشفق إن قتلته ظاهراً أن تُسأل لم قتلته؟ ولا تجد السبيل إلى تثبيت حجة، ولا يمكنك إدلاء الحجة، فتدفع ذلك عن نفسك، فيسفك**

دم مؤمن من أوليائنا بدم كافر]، عليكم بـ«الإغتيال».[١]

في هذه الرواية استُعملت كلمة «الفتك» للقتل العلني، وكلمة «الإغتيال» للقتل بطريقة خفية وسريّة. وحتّى لو لم يكن سند هذه الرواية صحيحاً[٢]، يمكن التمسّك بها للتمييز بين موضع استعمال كلمتي الفتك والإغتيال.

النقطة الثانية:

[البحث في جواز أو حرمة الفتك والإغتيال]

إنّ محلّ البحث في جواز أو عدم جواز الفتك والإغتيال، هو عندما يكون الشخص «مهدور الدم» لواحد من الأسباب الشرعية التي سنذكرها لاحقاً. أمّا إن لم يكن [الشخص المستهدف] «مهدور الدم» فإنّ «حرمة قتل غير مهدور الدم» من ضروريات الدين، سواء [كان القتل] بطريقة الفتك والإغتيال أم بطريقة أُخرى، و إن كانت طريقة [القتل بـ] الفتك والإغتيال أعظم حرمة وأشدّ قبحاً.

[أسباب هدر الدم في الفقه الإسلامي]

إن من دواعي كون الشخص «مهدور الدم» و استحقاقه للعقاب ما يلي:

١ـ رجال الكشّي، الحديث ١٠١٣؛ انظر مناقشة و ردّ هذه الرواية في صفحه ١٤٩ و ١٥٠ من هذا الكتاب.

٢ـ انظر: طعن هذه الرواية و مناقشتها في ص ١٤٤ فقرة (روايات النهي عن الفتك).

١ـ سبّ النبي

[و أول عمل يجعل الشخص مهدور الدم في الفقه الإسلامي هو] سبّ النبي صلى الله عليه وآله والسيدة فاطمة عليها السلام، والأئمة [الاثني عشر] المعصومين عليهم السلام، بل وسبّ أنبياء الله عليهم السلام.

[اشتراط إذن الحاكم او المحكمة في تنفيذ حكم الساب]

ولابدّ أن يكون تطبيق حكم «السابّ» بعد رعاية «الشروط الشرعية» مثل إذن الإمام الحاكم وبعد ثبوت السبّ في «محكمة صالحة».

أمّا الأدلّة [على ضرورة «إذن الإمام أو الحاكم»] فهي:

الدليل الأوّل: الرواية المرفوعة عن على بن إبراهيم، [عن أبيه] عن بعض أصحاب أبي عبدالله [جعفر بن محمّد الصادق][1] عليه السلام، قال: «زامَلتُ عبدالله بن النجاشي،[2] فلمّا كنّا بالمدينة ذهب [النجاشي] إلى عبدالله بن الحسن[3]، وذهبت إلى أبي عبدالله عليه السلام. فلمّا انصرف، رأيته مغتماً، فلما أصبح قال لي: استأذن لي على أبي عبدالله عليه السلام. فدخلت على أبي عبدالله عليه السلام وقلت: إنّ عبدالله بن النجاشي يرى رأي الزيدية و إنّه ذهب إلى عبدالله بن الحسن، وقد سألني أن استأذن له عليك.

فقال [الإمام]: «إئذن له». فدخل عليه، فسلم فقال: يا ابن رسول‌الله!

١ـ و هو بزعم الراوي أبو عاصم السجستاني.

٢ـ و كان يرى رأي الزيدية.

٣ـ رئيس السادة الحسني.

إنّي رجل أتولّاكم وأقول: إنّ الحقّ فيكم، وقد «قتلتُ» سبعة ممّن سمعته «يشتمّ» أميرالمؤمنين [على بن أبي طالب] عليه السلام، فسألت عن ذلك عبدالله بن الحسن، فقال لي: «**أنت مأخوذ بدمائهم في الدنيا والآخرة**». [فقلت: فعلى مَ نُعادي الناس إذا كنتُ مأخوذاً بدماء من سمعته يشتمّ على بن أبي طالب عليه السلام؟] فقال له أبو عبدالله عليه السلام: «**فكيف قتلتهم؟**». [قال (النجاشي): منهم من جمع بيني وبينه الطريق فقتلته، ومنهم من دخلت عليه بيته فقتلته، وقد خفي ذلك عليّ كلّه.]

ثمّ قال [الراوي]: فقال له أبو عبدالله عليه السلام: «**يا أبا خداش، عليك بكلّ رجل منهم قتلته (كبشٌ) تذبحه بمنى، لأنّك قتلتهم بغير إذنِ الإمام، ولو أنّك قتلتهم بإذنِ الإمام لم يكن عليك شئ فى الدنيا والآخرة**».(١)

ويبدو إنّ المقصود من «إذنِ الإمام» هنا «إذنُ الحكومة العادلة الحقّة» التي تتمثّل في «عصر الغيبة» في «الحاكم الشرعي الجامع للشرائط» أو «المحكمة الشرعية الصالحة».

قال المرحوم المجلسي في كتاب «مرآة العقول»: «لم أرَ قائلاً من الأصحاب بوجوب هذه الكفّارة، بل ولا وجوب استئذان الإمام في ذلك، ولعلّهما على الأستحباب».(٢)

وأمّا الشيخ المفيد فقال: «ومن سبَّ رسول الله صلى الله عليه وآله، أو أحداً من الأئمة [الاثني عشر] عليهم السلام، يتولّى ذلك منه إمام المسلمين».(٣)

١ـ الكافي، ج ٧، ص ٣٧٦، الحديث ١٧.

٢ـ المصدر السابق، هامش نفس الصفحة.

٣ـ المقنعة، ص ٨٠٩.

ومعنى هذا الكلام وكلام سائر الفقهاء الذين قالوا بـ«لزوم إذن الوالي» هو: عدم جواز تنفيذ الحدود [الشرعية] بواسطة الأفراد بقرار فردي.(١)

وممّا يؤيّد هذا الأمر الرواية الدالّة على أنّ الحدود [الشرعية] يجب أن تنفذ بواسطة «من له الحكم»، وهو ما سنذكره في الدليل الثاني.

[ويمكن القول حول ضعف] الرواية السابقة أنّها:

[١] رواية مرفوعة، و إن كان هذا الضعف ينجبر بكون راويها شخص مثل علي بن إبراهيم عن أبيه.

[٢] وفضلا عن ذلك فقد أعرض عنها الأصحاب،(٢)

[٣]كما إنّ أبا عاصم السجستاني راوٍ مجهول، ولم يرد اسمه في كتب الرجال.

الدليل الثاني: هو الروايات الدالّة على إنّ «إقامة الحدّ» يجب أن تجري على يد من له الحكم. فقد قال الشيخ المفيد: «فأمّا إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من طرف اللّه، وهم أئمّة الهدي عليهم السلام، ومن نصبوه لذلك من الأُمراء والحكّام، وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان.(٣) ومن الواضح أنّ بحث سابّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام يدخل ضمن مباحث «الحدود».

الدليل الثالث: إنّ اقامة «حدّ السابّ» بدون إذن الإمام أو المحكمة

١ـ من دون إجازة إمام المسلمين.

٢ـ أصحاب الفتوى من الفقهاء.

٣ـ وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ٤٩ و ٥٠، الباب ٢٨.

الصالحة يؤدّي الى الفوضى واختلال النظام [العام] وعندها يستطيع أيّ شخص، بهذه الذريعة، أن يقتل شخصاً آخر على اعتباره ساباً للنبي والإمام حسب ظنّه.

٢ـ المرتدّ الفطري؛[١] إذا كان رجلاً[٢]، حسب الشروط المذكورة في رسالة «توضيح المسائل».[٣]

٣ـ المحارب؛ حسب التعريف والشروط المذكورة في مواضعها.[٤]

٤ـ الباغي؛ وفقاً للشروط المقرّرة له.[٥]

٥ـ الجاسوس؛

٦ـ الناصبي؛[٦]

٧ـ الكافر؛ «الكافر الحربي» أو «الكافر الذمي» أو «[الكافر]

١ـ المرتد الفطري: هو من كان مسلماً منذ الولادة ثمّ ارتدّ عن الإسلام، و يقابله المرتد الملي و هو من كان كافرا ثم أسلم، ثمّ ارتدّ عن ملة الإسلام.

٢ـ لأنّ المرأة المرتدة لا تُقتل حسب الفقه الإسلامي.

٣ـ يجدر الرجوع إلى ما يتعلّق بحكم الساب والمرتد إلى التوضيحات المذكورة في كتاب: حسين على المنتظري، الإسلام دين الفطرة، الصفحات ٥١٩ ـ ٥٢٣.

٤ـ في ما يخص المحارب يمكن الرجوع إلى المجلد الثاني من كتاب المنتظري، استفتاءات، على الصفحات ٥١٩ ـ ٥٢٤ . و كذلك كتاب المنتظري، ديدگاهها [الرؤي]، ج ١، ص ٤٥٣ ـ ٤٧٣.

٥ـ في ما يخص الباغي يمكن الرجوع إلى المجلد الثاني من كتاب المنتظري، استفتاءات على الصفحات ٥١٩ ـ ٥٢٤ . وكذلك كتاب ديدگاهها [الرؤي]، ج ١، ص ٤٥٣ ـ ٤٧٣.

٦ـ الناصبي: هو المتجاهر بالعداوة والبغض لأهل البيت عليهم السلام، بحربهم أو قتلهم أو ضربهم أو سبّهم أو إهانتهم أو تنقيصهم أو جحد مآثرهم المعلوم ثبوتها لهم، أو نحو ذلك.

المستأمن» أو «[الكافر] المعاهد» والذي «نقض» الذمة والعهد وشروط الأمان.

٨ـ **القاتل**: القاتل الذي ثبت جرمه في محكمة صالحة، ثمّ يهرب من يد الحاكم أو من أولياء الدم.

[شروط تنفيذ أحكام مهدوري الدم]

في كلّ الحالات المذكورة [فإنّ شروط تنفيذ الحدّ] هي:

[١] كما قلنا في حكم سابّ النبي [إنّ الشرط الأوّل لتطبيق الحكم هو «إذن الإمام الحاكم»].

[٢] يجب أن يثبت الجرم الموجب للحدّ، في «محكمة شرعية». ويثبت الجرم إمّا بـ«إقرار المتهم»[١] و إمّا بـ«البيّنة». وأمّا تهمة «القتل» فإنّها تثبت [إضافة إلى ما سلف] بـ«القسامة»[٢] أيضاً.

[٣] أن يتمّ تنفيذ «الحدّ [الشرعي] بواسطة «الحاكم الصالح».

[حكم الفتك والإغتيال]

تجدر الإشارة إلى أنّه في جميع الجرائم التي تستوجب «الحدّ» أو

١ـ وفقاً لشروطه المقرّرة، كأن يكون المقرّ في حالة طبيعية، وأن لا يكون الإقرار في السجن أو تحت تأثير الضغط والإكراه والخوف.

٢ـ القسامة هي أيمان مكررة يحلفها أولياء المقتول في دعوى القتل، و يستحقون بها في القتل العمد القصاص أو الدية على خلاف بين الفقهاء في ذلك، و في القتل الخطأ يستحقون بها الدية.

«التعزير»، يجب رعاية هـذا الأصـل: ليس لأيّ شـخص «ولايـة» [فـي القضاء] إلّا أن تثبت ولايته من طرف «الشارع» [أي المشرّع]. و إنّ جواز «قتل الغير» يتطلّب إحراز «الولاية» عليه. والقدر المتيقّن من هذه الولاية هي القضايا التي يثبت فيها الجرم الموجب للحدّ لدى «الحاكم الصالح».

وأمّا في سائر القضايا التي تحوم فيها الشكوك حول ثبوت «الولايـة على القتل»، فهي منتفية مـن الأسـاس، استناداً إلى «الأصـل الأوّلي»[1] المـذكور. وعـلى هـذا الأسـاس يـمكن القـول فـي مسألة «الفـتك» و «الإغتيال» بـالنسبة لمـهدور الدم، وبـالنظر إلى الروايـات الواردة بـهذا الشأن: إنّ هناك شكوك حول [صحّة] الولاية عـلى تـنفيذ الحكـم بـهذا النحو على الشخص مهدور الدم. واستناداً إلى «الأصل الأوّلي» لا توجد مثل هذه الولاية [الشرعية]. إذاً «لا يجوز تنفيذ الفتك والإغتيال». وهذا ما سنشير إليه في النقطة التالية.

النقطة الثالثة:

[مناقشة «الأصل الأولي» حول شرعية تنفيذ حكم الفتك والإغتيال]

مناقشة «الأصل الأوّلي» [العقلي] حول [جواز تنفيذ] الفتك أو اغتيال الشخص مهدور الدم، وكذلك الروايات المرتبطة بـ«الفتك».

إنّ مقتضى الأصل الأوّلي في كلّ قـضية تـدور فـيه الشكـوك حـول

١ـ الأصل الأولي: أصل عقلي يفيد بأنّه ليس لأي شخص «ولايـة» عـلى الغـير إلا أن تثبت ولايته من طرف الشارع والمشرع.

ثبوت «الولاية» [على الغير] أو «السلطة على التصرّف في شؤون الغير»، وبطريق أولى «[جواز] قتله»، هو: «عدم وجود الولاية والسلطة» للغير.

وقد يقال [اعتراضاً]: أنّ من تعتبره «الشريعة [الإسلامية] شخصاً «مهدور الدم» و «أُبيح قتله»، لا تبقى له حرمة. وهذا يعني عدم وجود أي مبرر للشكّ في ثبوت الولاية لتنفيذ حكم الشارع فيه وقتله. لأنّه في الواقع لايعدّ مصداقاً للأصل الأوّلي المذكور الذي يصاراليه في موارد الشكّ.

و يمكن الردّ على هذا بالقول: صحيح أنّنا نستطيع أن نكتشف عبّر حكم الشريعة بحقّ «مهدور الدم» وبواسطة «برهان إنّ»[١]، نكتشف: أنّ الشارع قد أعطى الولاية لتنفيذ الحكم أيضاً، و إلّا لكان تشريع مثل هذا الحكم [بدون جواز التنفيذ] لغواً، غير أنّ هناك «شك» حول «حدود الولاية» و «إطلاقها» على تنفيذ الحكم، حتّى على نحو الفتك والإغتيال.

[والاستدلال على ذلك]:

[أوّلاً] لأنّه من الممكن في «مقام الثبوت» أن تكون الولاية على تنفيذ حكمِ مهدورِ الدم محدودةً بغير الفتك والإغتيال. و في «مقام الإثبات» لايوجد دليل عامّ أو مطلق لإثباته، بل إنّ مقتضى الأصل الأوّلي هو عدم وجود مثل هذه السلطة.

[ثانياً] وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ ما تدلّ عليه روايات النهي عن الفتك والإغتيال، التي سيأتي ذكرها، يتطابق مع الأصل الأوّلي.

١ـ حول (برهان إنّ) أو (البرهان الإنّي) انظر جواب السؤال الأول في هذا الكتاب، هامش صفحه ٤٢.

[روايات النهي عن الفتك]

في بعض الروايات التي سنذكرها، والمنقولة عن طرق الشيعة والسنّة، «نهى» فيها رسول اللّه ﷺ عن «الفتك» واعتبرالإيمان والإسلام مانعاً لها:

[أوّلاً: روايات الشيعة]

١ـ جاء في كتاب «الكافي»: عن على بن إبراهيم، عن أبيه، [عن بن محبوب، عن رجل من أصحابنا] عن أبي الصباح الكناني قال: قلت لأبي عبداللّه [جعفر بن محمّد الصادق] عليه السلام : إن لنا جاراً من [قبيلة] همدان يقال له: الجعد بن عبداللّه، وهو يجلس إلينا، فنذكر علياً أميرالمؤمنين عليه السلام وفضله، فيقع فيه[١]، أفتأذن لي فيه[٢]؟

فقال لي [الإمام]: **«يا أبا الصباح، أفكنت فاعلاً؟»** فقلت: إي واللّه، لئن أذنت لي فيه، لأرصدنه، فإذا صار فيها، اقتحمت عليه بسيفي، فخبطته حتّى أقتله. قال [الراوي]:

فقال [الإمام]: **«يا أبا الصباح، هذا «الفتك»، وقد نهى رسول اللّه ﷺ عن الفتك، يا أبا الصباح: إن الإسلام قَيدُ الْفَتْكِ».**[٣]

إن الشخص الذي تتحدّث عنه هذه الرواية هو الجعد بن عبداللّه

١ـ وقع فيه و قيعة: سبّه و تكلّم فيه بسوء. يقع فيه أي يسبه و يشتمه.

٢ـ أي في قتله.

٣ـ الكافي، ج ٧، ص ٣٧٥.

الذي كان يسبّ أميرالمؤمنين [على بن أبي طالب] عليه السلام، ومع ذلك فقد نهاه الإمام عليه السلام عن الفتك به. وظاهر هذا النهي في ضوء ما يفيد به سياق الرواية، يشمل حتّى «النهي عن الإغتيال» أيضاً.

٢ـ وجاء في كتاب «بحارالأنوار» عن رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله أنّه قال: **«الإيمَانُ قَيدُ الْفَتْكِ»**(١).

٣ـ واستناداً إلى ما جاء في المصادر التاريخية أن مسلم بن عقيل رضوان اللّه عليه، ذكر هذا الحديث عن رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله، في دار هاني بن عروة [في معرض استدلاله حول عدم الفتك بابن زياد].

[روايات أهل السنّة]

٤ـ جاء في كتب أهل السنّة أيضاً عن رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله أنّه قال: **«الإيمَانُ قَيدُ الْفَتْكِ»**(٢).

[مناقشة مدلول الروايات]

قد يقول قائل: إنّ سياق الروايات المذكورة لا تدلّ على «حرمة الفتك»، و إنّما غاية ما تدلّ عليها هو «كراهة الفتك» و «استهجانه»؛ وذلك لأنّه يلاحظ في الكثير من الأمور المكروهة حتماً أنّ الأسلوب

١ـ بحارالأنوار، ج ٥٠، ص ١٦٨.

٢ـ سنن أبي داود، ج ٢، ص ٩٦؛ منتخب كنز العمّال، ص ٥٧، ح ١؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٤، ص ٣٥٢؛ صحيح البخاري، كتاب الجهاد، ج ٢، ص ١٧٤؛ وكتب آخر لأهل السنة.

المستخدم [في تعابير الروايات] شبيه أسلوب روايات الفتك. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الرواية التي نقلها إسحاق الأنباري، التي أُشير إليها في فقرة النقطة الأولى،[١] دالّة على «جواز الإغتيال» في بعض الحالات.

يقال في ردّ هذا الاستدلال:

إنّ الذي يستشف من أسلوب الروايات المتعلّقة بالفتك، سواء تلك التي وردت عن طريق الشيعة أو عن طريق أهل السنّة: أنّ الإسلام، أو الإيمان، قيد الفتك أو تقييد له. وهو ما يعني بالنتيجة أنّ من يفتك [بأحد من الناس] لم يعمل وفقاً للإسلام والإيمان.

ولهذا يفهم من الروايات أنّ «الفتك عمل مبغوض» وحتّى الإغتيال أيضاً، إذ ليس هناك من فارق بين طبيعة الفتك والإغتيال. و «حكم العقل» في مثل هذه الحالات التي يشير فيها ظاهر الدليل إلى مبغوضية شيءٍ ما [والنهي عنه] وخاصّة في مسألة «[حرمة إراقة] الدماء»، هو أنّه: ما لم يكن هناك دليل قويّ على جواز ذلك الفعل، لا يحمل دليل المبغوضية على «الكراهة» [و إنّما على الحرمة].

وأمّا الرواية التي نقلها إسحاق الأنباري[٢] والتي تدلّ على جواز الإغتيال [فهي رواية ضعيفة] يمكن الطعن فيها من عدّة جوانب هي:

أ ـ إنّ إسحاق الأنباري [راوٍ] مجهول، والرواية التي ينقلها لا تدلّ على كونه ممدوحاً وموثقاً.

١ـ صفحه ١٣٨.

٢ـ المصدر السابق.

وأمّا محمّد بن عيسى بن عبيد، الذي ينقل هذه الرواية عن إسحاق الأنباري، فهو موضع اختلاف بين علماء الرجال ايضاً؛ فمنهم من مدحه [ووثّقه] و منهم من ذمّه [وجرحه] بل حتّى قالوا فيه: أنّه من «الغلاة».[١]

ب ـ هذه الرواية لم تُنقل إلّا في كتاب «رجال الكشي»، الذي جمعه ورتّبه الشيخ [الطوسي] الذي لم ينقل هذه الرواية في كتابيه الآخرين «التهذيب» و «الاستبصار» اللذين يعدّان من الكتب الأربعة المعتمدة [لدى الشيعة الإمامية]، و هذا مؤشر آخر على «ضعف الرواية» المذكورة.

ج ـ لم ترد هذه الرواية في أيّ من «الجوامع الحديثية» [لدى الشيعة] عدا كتاب «رجال الكشي»، كما إنّ الأصحاب[٢] قد أعرضوا عن مضمونها.

د ـ وحتّى لو تمّ التغاضي عن جميع الطعون المذكورة، يمكن النظر إلى هذه الرواية على إنّها «قضية في واقعة» محصورة في حالة معيّنة.[٣]

إذن، فإنّ رواية إسحاق لا تدلّ على جواز الإغتيال، كما أنّها تتعارض مع روايات الفتك الذي يشمل الإغتيال أيضا ومع الأصل الأوّلي، أي عدم الولاية على الغير.

١ـ جامع الرواة، ج ٢، ص ١٦٦.
٢ـ أصحاب الفتوى من فقهاء الشيعة.
٣ـ و ليست قاعده و اصلاً فقهيا عاماً.

[جواب الإستنباط الأول]

ولو قال قائل: إنّ مقتضى الأصل الأوّلي[١] في الأشياء ربما يكون «الإباحة» لا «المنع والحظر».

نقول في جوابه:

أوّلاً: قد يكون الأصل الأوّلي في جواز التصرّف في أيّ موجود هو «الحظر والمنع»[٢] و [دليل] ذلك لأنّ كلّ الموجودات والمخلوقات هي ملك حقيقي ومطلق للّه تعالى وهو مالك الملوك. و «العقل» يحكم بأنّ التصرّف في ملك أيّ أحد لابدّ أن يكون بإذن المالك، فكيف بالمالك الحقيقي [للوجود] وهو «اللّه». وما لم يثبت حصول «الإذن من اللّه»، يبقى الأصل الأوّلي[٣] قاعدة للعمل.

ثانياً: إنّ البحث حول موضوع «هل الأصل الأوّلي في الأشياء هو الإباحة أو الحظر؟»، إنّما ينطبق على أمور «ما سوى التصرّف في شؤون الغير» [في الأشياء] وأمّا الأصل الأوّلي في [التصرّف و] الأفعال المرتبطة بالغير فهو «عدم الجواز».

[جواب الإستنباط الثاني]

و إذا قيل: إنّ إطلاق الروايات التي تفيد بأنّ «تنفيذ الحدّ» يجب أن يتمّ

١ـ الأصل الأوّلي هو أنّه ليس لأيّ شخص «ولاية» على الغير إلاّ أن تثبت ولايته من طرف الشارع والمشرع.

٢ـ و ليس الإباحة كما يدّعى.

٣ـ أي أصل الحظر والمنع من التصرف.

على يد من له حقّ الحكم، يدلّ على «أن تنفيذ الحدّ بطريقة الفتك والإغتيال إذا كان برأي الحاكم بالحقّ والعدل» عمل جائز، ورواية أبي عاصم السجستاني، التي ذُكرت في النقطة الثانية،[١] تؤيّد هذا الأمر أيضاً؛ وذلك لأنّ ما جاء في تلك الرواية من حكم بوجوب التضحية في منى إزاء قتل سبعة أشخاص كانوا يسبّون أميرالمؤمنين [على بن أبي طالب]عليه السلام ، عُلّل بأنّه قد قتلهم بغير إذن الإمام، و إلّا [إذا كان بأذن الإمام] فلا شيء عليه.

يقال في الجواب:

[١] بالإضافة إلى ضعف سند رواية أبي عاصم، و إعراض الأصحاب [من الفقهاء] عن مضمونها في العمل والفتوى،

[٢] فإنّ العلاقة المنطقية بين مضمون الروايات الدالة على أنّ تنفيذ الحدّ يجب أن يكون على يد من له حقّ الحكم، وبين الروايات الناهية عن الفتك، هي علاقة «العموم والخصوص من وجه»؛ وذلك لأنّ روايات المجموعة الأولى «مطلقة» بالنسبة لتنفيذ الحدّ سواء أن يكون بالفتك أم بالطرق العادية وبالطبع فهي أعمّ، وروايات المجموعة الثانية «مطلقة» وأعمّ بالنسبة للفتك بأن يكون باعتباره تنفيذاً لحدّ أم لا. وتتعارضان في حالة تنفيذ الحدّ بطريقة الفتك والإغتيال، ولا يوجد ثمّة ما يبرر تقديم وترجيح المجموعة الأولى على المجموعة الثانية، بل يمكن القول أنّ أسلوب المجموعة الثانية [الناهية عن الفتك] بما أنّها

١ـ صفحه ١٤٠ و ١٤١.

تشير إلى موضوع المجموعة الأُولى مثل تبيين طريقة تنفيذ الحدّ، فهي حاكمة ومقدّمة على المجموعة الأُولى.

[٣] أنّ مضمون المجموعة الثانية [من الروايات الناهية عن الفتك] يتطابق مع الأصل الأوّلي أيضاً.

[٤] ولو افترضنا «عدم حجّية» كلا المجموعتين من الروايات، ينبغي عند التعارض الرجوع إلى الأصل الأوّلي.

[٥] تصبّ في هذا السياق أيضاً رواية أبي الصباح الكناني، الذي سأل عن جواز تنفيذ حدّ السبّ على جاره بطريقة الفتك بإذن الإمام؛ أي [بإذن] الحكومة الحقّة، فنهاه الإمام عن ذلك استناداً إلى حديث رسول الله ﷺ: **«إنَّ الإسلام قَيدُ الفَتْكِ»**.[١]

النقطة الرابعة:

[مناقشة حول الإغتيالات التي نُسب إصدار أمرها إلى النبي ﷺ]

ذكرت بعض الروايات التاريخية عدّة عمليات «إغتيال» وقعت في عصر رسول الله ﷺ، أو إنّ أوامرها صدرت عنه، [الملاحظة هي] على فرض صحّة هذه الرويات، فإنّ هذا الموضوع يخضع للبحث من عدّة جوانب:

١ـ هل كانت تلك الإغتيالات جائزة أساسا؟ في ضوء ما تفيد به الروايات المنقولة عن رسول الله ﷺ بطرق الشيعة والسنّة، في النهي عن الفتك.

١ـ الكافي، ج ٧، ص ٣٧٥. نص الرواية في ص ١٤٧ و ١٤٨.

٢ـ هل تعتبر تلك الإغتيالات موضوعاً [أو مصداقاً] للفتك أم لا؟

٣ـ هل كان الدافع وراء هذه الإغتيالات «أسباب اعتقادية وفكرية» فحسب؛ أي بسبب الكفر والإرتداد في المعتقد؟ أم كانت لأسباب ودواعٍ أخرى لا صلة لها بالفكر والعقيدة؟

[الجواب]

يجب القول إستناداً إلى ما جاء في بعض المصادر التاريخية أنّ الذين أمر النبي ﷺ بقتلهم، ثمّ قُتِلوا، لا يعدُّ قتلهم موضوعاً لـ«الفتك»، ولم يكن لمجرّد «كفرهم وارتدادهم»، و إنّما كان بسبب اقترافهم لـ«جريمة قتل»، أو «المشاركة في حرب ضدّ المسلمين»، أو «إيذاء المسلمين»، أو «التجسّس عليهم»، أو أُمور أخرى سنأتي على ذكرها لاحقاً. ولهذا يمكن تصنيفهم في عدّة مجموعات:

[اسماء من قُتِلَ في عهد النبي]

المجموعة الأُولى:

الذين قُتلوا بسبب ارتكابهم جريمة قتل أو بسبب التجسّس، أو على إثر المشاركة في الحرب،[1] وهم كلّ من:

١ـ أمَّن النبي ﷺ يوم فتح مكة كلّ من دخل المسجد أو أغلق عليه بابه، إلّا أربعة أمر بقتلهم ولو وجدوا متعلّقين بأستار الكعبة. أخرج النسائي في سننه عن مصعب بن سعد عن أبيه قال: لما كان يوم فتح مكة أمن رسول اللّه (صلي اللّه عليه وسلم) الناس إلّا أربعة نفر و امرأتين، و قال اقتلوهم و إن وجدتموهم متعلّقين بأستار الكعبة: عكرمة بن

☜

١ـ عبدالله بن خطل، أو أخطل، وكان قد أسلم، فأرسله رسول‌الله ﷺ مصدّقاً ومعه رجل من الأنصار وغلام له رومي قد أسلم. فكان الرومي يخدمه ويصنع له الطعام؛ فنسي الغلام يوماً أن يصنع لسيّده طعاماً، فقتله. ثمّ ارتدّ الخطل بعد ذلك. فقتله سعيد بن حريث المخزومي، حين كان [خطل] متعلقاً بأستار الكعبة.(١)

أمّا المقريزي فقد نقل عن كتاب «المستدرك» للحاكم النيسابوري، عن السائب بن يزيد قال: رأيت رسول‌الله ﷺ أخرج عبدالله بن خطل من بين أستار الكعبة فقتله صبراً، ثمّ قال: «**لا يقتل أحد من قريش بعد هذا صبراً**».(٢)

٢ـ مقيس بن صبابة، أوحبابة. و إنّما أمر رسول‌الله ﷺ بقتله لأنّ أحد الأنصار كان قد قتل أخاه [هشاماً] عن طريق الخطأ، فقتل مقيسُ الأنصاري ذلك الذي قتل أخاه. ثمّ ارتدّ مقيس والتحق بالمشركين.

وكان قد أمر النبي بقتل مقيس فأتاه نميلة بن عبدالله الكلبي، فضربه بالسيف حتّى قتله. وقيل: إنّ الناس قتلوه بين الصفا والمروة.(٣)

☜ أبي جهل و عبدالله بن خطل و مقيس بن صبابة و عبدالله بن سعد بن أبي السرح. فأما عبدالله بن خطل فأدرك وهو متعلق بأستار الكعبة فاستبق إليه سعيد بن حريث و عمار بن ياسر فسبق سعيد عماراً و كان أشب الرجلين فقتله.

١ـ الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٤٩؛ تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٥٩.

٢ـ إمتاع الأسماع، المقريزي، ج ١، ص ٣٣٩؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٥٦٣ ـ ٥٦٦.

٣ـ الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٥٠.

٣ـ سارة، مولاة عمرو بن عبدالمطّلب، وهي التي حملت كتاباً فيه أخبار سرّية وعسكرية، بعثه حاطب بن أبي بلتعة، الذي كان جاسوساً لكفّار ومشركي مكّة ضدّ المسلمين، بعد معركة بدر.[١] وقد جاء في «تفسير القمي»، في تفسير الآية الأولى من سورة الممتحنة: ﴿**يا أيها الّذينَ آمَنُوا لاتَتَّخِذُوا عَدُوّي وَ عَدُوَّكُمْ أَولِياء**...﴾ ضمن سرد قصة حاطب بن أبي بلتعة، أنّ تلك المرأة كان اسمها صفيّة.

٤ـ عقبة بن أبي معيط، وأُبي بن خلف، وكانا كافرين متحالفين. وقصة عقبة أنّه كان لا يقدم من سفر إلّا صنع طعاماً، فدعا إليه أشراف قومه. [وكان يكثر مجالسة الرسولﷺ] فقدم من سفره ذات يوم، فصنع طعاماً، فدعا الناس؛ ودعا رسول‌اللّهﷺ إلى طعامه. فلما قربوا الطعام من الرسول، قال رسول‌اللّهﷺ: «**ما أنا بآكلٍ من طعامك حتّى تشهد أن لا إله إلّا اللّه، و أنّي رسول‌اللّه**». فقال عقبة: أشهد أن لا إله إلّا اللّه، وأشهد أنّ محمّداً رسول‌اللّه.

وبلغ ذلك الخبر أُبي بن خلف فقال: صبأت يا عقبة؟ قال [عقبة]: لا واللّه ما صبأت، ولكن دخل على رجل، فأبى أن يطعم من طعامي إلّا أن أشهد له، فاستحييت أن يخرج من بيتي، ولم يطعم، فشهدت له، فطعم.

فقال أُبي: ما كنتُ براضٍ عنك أبداً حتّى تأتيه فتبزق في وجهه! ففعل ذلك عقبة، وارتدّ، وأخذ رحم دابّة فألقاها بين كتفي النبي.

١ـ الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٥١.

فقال النبي: «لا ألقاك خارجاً من مكة إلّا علوت رأسك بالسيف». فضُرِب عنقه يوم بدر صبراً».[١]

[كلمة حول مدلول هذه الروايات]

تجدر الإشارة إلى أنّه:

[١] على فرض صحّة ما جاء في المصادر [التاريخية حول هذه القصص] وأنّ رسول‌اللّه ﷺ هو الذي أمر بقتلهم، فإنّ هذه الحالات من القتل لم تكن فقط لمجرّد «ردّتهم» [العقائدية] و إنّما لأسباب أُخرى كـ«القتل أو التجسّس أو المشاركة في حرب ضدّ رسول‌اللّه ﷺ وضدّ المسلمين».

[٢] لم تكن «ردّة» الأشخاص في ذلك العصر مجرّد تغيير في الأفكار والمواقف، و إنّما كان كلّ من يخرج عن الإسلام فكرياً أو يقتلُ مسلماً، سرعان ما ينضمّ إلى صفوف الأعداء الذين يحاربون الإسلام والنبي؛ لكي يستظلّ بحمايتهم. و في المجتمعات القبلية كانت هناك عادة قديمة وهي أنّ كلّ شخص وكلّ جماعة كانوا يلجأون إلى «التحالف» مع أشخاص وأقوام آخرين، وهذا يعني أنّ أُولئك الأشخاص كانوا في واقع الحال يعدّون في عداد الأعداء والمحاربين.

[٣] ومن المعروف أنّ عمليات الفتك والإغتيال والخدعة جائزة في الحروب وحتّى في الحروب غير النظامية، وقد نقلت كتُب الشيعة

١ـ مجمع البيان، ج ٤، ص ١٦٦، ذيل الآية ٢٩ من سورة الفرقان.

والسُنّة عن رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين علي (عليه السلام) قولهما: «**إِنَّ الْحَرْبَ خُدْعَة**».[١]

[٤] إنّ قتل عبدالله بن خطل ومقيس بن صبابة لم يكن بأمر من رسول الله ﷺ كما ذكره كتاب «الكامل في التاريخ». وأمّا بالنسبة إلى عقبة بن أبي معيط فقد قُتل في معركة بدر، وأمّا أُبي بن خلف فقد قُتل في معركة أُحُد، في غمار الحرب التي كانوا يخوضونها ضدّ المسلمين.

المجموعة الثانية:

الرجال والنساء الذين أمر رسول الله ﷺ بقتلهم، كما تذكر بعض المصادر التاريخية، أثناء فتح مكّة، وهم:

طائفة الرجال:

١ـ عكرمة بن أبي جهل.
٢ـ صفوان بن أمية بن خلف.
٣ـ عبدالله بن سعد بن أبي سرح.
٤ـ عبدالله بن خطل.
٥ـ حويرث بن نقيذ.

١ـ قرب الإسناد، ص ١٣٣؛ مروج الذهب، ج ١، ص ٣٠٠ ـ ٣٣٢؛ الكافي، ج ٧، ص ٤٦٠؛ بحار الأنوار، ج ٩٧، ص ٢٧؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٦٢؛ مسند أحمد بن حنبل، ج ١، ص ٨١، ٩٠، ١١٣ و...؛ سنن أبي داود، ج ٣، ص ٤٣؛ صحيح الترمذي، ج ٤، ص ١٩٣.

٦ـ مقيس بن صبابة.

٧ـ عبدالله بن الزبعري.

٨ـ حويطب بن عبدالعزي.

طائفة النساء:

١ـ هند بنت عتبة.

٢ـ سارة.

٣ و ٤ـ جاريتان لعبد الله بن خطل[١] اسم الأُولى حسب ما ذكر «تاريخ اليعقوبي» «قريبة». والثانية، اسمها حسب ما ذكر «تاريخ اليعقوبي» «فرتنا».[٢]

وقد جاء في كتابي: «السيرة النبوية» لابن هشام، و «السيرة النبوية» لابن كثير، أنّ رسول الله ﷺ حين دخل مكّة وفتحها، أمر قادة الجيش أن لا يقتلوا إلّا المحاربين والمقاتلين، عدا مجموعة من الأشخاص الذين ذكرهم بأسمائهم وأمر أن يقتلوا «**ولو وجدوا متعلّقين بأستار الكعبة**».[٣]

١ـ الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٢.

٢ـ تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٥٩ ـ ٦٠.

٣ـ النفر الذين أهدر الرسولُ دمهم: أهدر الرسولُ يومئذ دماء تسعة نفر من المشركين، و أمر بقتلهم و إن وجدوا تحت أستار الكعبة، و هم عبدالعزي بن خطل، و عبدالله بن أبي سرح، و عكرمة بن أبي جهل، والحارث بن نفيل بن وهب، و ميقس بن صبابة، و هبار بن الأسود، وقينتان كانتا لابن خطل، كانتا تغنيان بهجو الرسول، و سارة مولاة لبعض بني عبدالمطلب، و هي التي وجد معها كتاب حاطب. [الرحيق المختوم، صفي

☜

استناداً إلى هذين المصدرين كان هؤلاء الأشخاص هم: عبدالله بن سعد، وعبدالله بن خطل وجاريتاه، وحويرث بن نقيذ، ومقيس بن حبابة [أو صبابة]، وسارة جارية أحد بني المطّلب، وعكرمة بن أبي جهل.[١]

و في ضوء ما سبق ذكره يتّضح أنّ الأشخاص الذين أمر النبي بقتلهم، كما جاء في بعض كتب التاريخ،[٢] فيما إذا افترضنا صحّة هذه الأخبار، فهم:

أوّلاً: كانت لهم يد في «محاربة النبي» و «إشعال الحرب ضدّ المسلمين»، بل وكانوا من العناصر الأساسية فيها.

ثانياً: لم يصدر الأمر بقتل هؤلاء بسبب «ردّتهم» [العقاندية إنّما كان قتلهم لأسباب أُخرى وتفصيل] ذلك:

☜ الرحمن المباركفوري، دارالهلال، بيروت، الطبعة الأُولى] و من هؤلاء من قُتل، و منهم من جاء مسلماً تائباً فعفا عنه الرسول، و حسُن إسلامه. [السيرة النبوية لأبي شهبة) ١٥٤/٢ أمّا ابن أبي سرح، فجاء به عثمان إلى الرسول، و شفع فيه فحقن دمه، و قبل إسلامه، و أمّا عكرمة بن أبي جهل فأسلم و أمّنه الرسول، و أمّا هبار بن الأسود فهو الذي كان قد عرض لزينب بنت الرسول حين هاجرت، فنخس بها حتّى سقطت على صخرة و أسقطت جنينها، ففر هبار يوم مكّة، ثمّ أسلم و حسن إسلامه، و أمّا القينتان فقتلت إحداهما، واستؤمن للآخري، فأسلمت، كما استؤمن لسارة و أسلمت. و أمّا ابن خطل فكان متعلّقاً بأستار الكعبة، فجاء رجل إلى الرسول و أخبره فقال: «اقتله»، فقتله، و أمّا مقيس بن صبابة فقتله نميلة بن عبدالله، و كان ميقس قد أسلم قبل ذلك، ثمّ عدا على رجل من الأنصار فقتله، ثمّ ارتدّ و لحق بالمشركين، و أمّا الحارث فكان شديد الأذي للرسول بمكة، فقتله على. [الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري، دارالهلال، بيروت، الطبعة الأُولى]

١ـ سيرة ابن هشام، ج ٤، ص ٥١ ـ ٥٣؛ سيرة ابن كثير، ج ٣، ص ٥٦٣ ـ ٥٦٤.

٢ـ و هي روايات قابلة للنقد التاريخي.

أنّ بعضهم كانوا باقين على كفرهم [والكافر ليس مرتدّاً] مثل حويرث بن نقيذ الذي كان كثيراً ما يؤذي النبي في مكّة ويسيء إليه بأقبح الكلمات وأوقحها.[١] وأمّا بعض من «أسلموا» ثمّ «ارتدّوا» فقد كانوا ممّن يؤذون النبي والمسلمين.

وهناك شخص آخر وهو عبداللّه بن سعد، كان يحرّف في كتابة القرآن. وهو ما سنأتي على تفصيل القول فيه لاحقاً. أمّا عبداللّه بن خطل كان قد ارتكب جريمة قتل كما أسلفنا.

ثالثاً: إنّ أمر القتل [بحقّ هؤلاء] لم يصدر «سرّاً» وليست فيه دعوة «للفتك والإغتيال»، و إنّما كان «أمراً علنياً» و «أمراً عسكرياً» إلى قادة جيش المسلمين، و في وقت لم تكن فيه الحرب قد وضعت أوزارها. وكانت تلك الأوامر قد صدرت بحقّ من شاركوا بشكلٍ ما في الحرب والتحريض والقتال ضدّ الإسلام وضدّ النبي.

[من عفى عنهم النبي]

ومع ذلك فإنّ كثيرين منهم لم يقتلوا، مثل:

١ـ عكرمة بن أبي جهل، لما فتح رسول اللّه ﷺ مكّة، خاف على نفسه فهرب اليمن. وأسلمت امرأته أم حكيم [بنت الحارث بن هشام،] ثمّ استأمنت زوجته له من النبي. فلمّا قدم عكرمة على رسول اللّه ﷺ

١ـ تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٥٩ و ٦٠؛ امتاع الأسماع، ج ١، ص ٣٩٩.

[سرّ الرسول به،] فأسلم. وسأل رسول اللّه ﷺ أن يستغفر له، فاستغفر له النبي.[١]

٢ـ صفوان بن أميّة بن خلف، وكان مناوئاً شديداً ضدّ النبي ﷺ. وبعد فتح مكّة هرب إلى جدّة. فقال عمير بن وهب الجمحي: يا رسول اللّه، إنّ صفوان سيّد قومي، وقد خرج هارباً منك فآمنه، قال النبي: «هو آمن». فرجع صفوان إلى مكّة.[٢]

٣ـ عبداللّه بن الزبعري؛ وكان قد هرب من نجران، ثمّ جاء بعد ذلك إلى النبي، ثمّ أسلم.[٣]

٤ـ هند بنت عتبة، وقصّتها معروفة بما فعلت بحمزة سيّد الشهداء، ثمّ أسلمت حسب الظاهر، فلم يقتلها رسول اللّه ﷺ.[٤]

٥ـ إحدى جاريتي ابن خطل واسمها فرتنا؛ جاءت إلى النبي وأسلمت.[٥]

٦ـ عبداللّه بن سعد بن أبي سرح، وكان قد أسلم، ثمّ أصبح كاتب الوحي عند رسول اللّه ﷺ. وكان يحرّف في القرآن عمداً، ثمّ ارتدّ، والتحق بقريش وكان يقول لهم: إنّي كنت أحرّف في القرآن. فلمّا كان يوم

١ـ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج ٢، ص ٢٤٨؛ سيرة ابن هشام، ج ٤، ص ٥٣ فما بعدها.

٢ـ الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

٣ـ إمتاع الأسماع، ج ١، ص ٣٩٧.

٤ـ الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٥١؛ تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٦٠.

٥ـ المصدر السابق.

الفتح فرّ إلى عثمان بن عفان، وكان أخاه من الرضاعة؛ فغيّبه عثمان حتّى اطمأنّ الناس. ثمّ أحضره عند رسول الله ﷺ وطلب عثمانُ له الأمان، ثمّ أمّنه، فأسلم وعاد.[١]

٧ـ حويطب بن عبدالعُزّي، هرب واختفى في بستان، فرآه أبوذر، فأخبر النبي ﷺ بمكانه. فجاء حويطب إلى النبي فأسلم. قيل: إنّه دخل يوماً على مروان بن الحكم، فقال له مروان: يا شيخ تأخّر إسلامك. فقال: لقد هممتُ به غير مرّة، فكان يصدّني عنه أبوك.[٢]

وجاء في بعض كتب التاريخ أيضا أنّه كان يؤذي رسول الله ﷺ في مكّة، ويذكره بأقبح الكلام، وأنّه في آخر الأمر قُتل على يد علي [ابن أبي طالب].[٣]

إذن، إنّ الأوامر التي صدرت بقتل هؤلاء الأشخاص [أيّام النبي] لم تكن لأجل معتقداتهم أو بسبب ردّتهم عن الإسلام أو حتّى لمجرّد إيذائهم للنبي ﷺ ، و إنّما بسبب ما كان منهم من «مؤامرات» و «قتال» و «أعمال» قاموا بها أثناء وقبل فتح مكّة. ثمّ إنّ عدداً منهم أعلنوا توبتهم، لذلك تمّ العفو عنهم.

وأمّا الأشخاص الذين قُتلوا فقد كانوا من «المشاركين في الحرب»، و في حالة الحرب تجوز حتّى «الخدعة» كما ذكرنا من قبل.

١ـ الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٤٩؛ سيرة ابن هشام، ج ٢، ص ٥١ ـ ٥٢.
٢ـ الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٥١.
٣ـ تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٥٩ ـ ٦٠؛ إمتاع الأسماع، ج ١، ص ٣٩٩؛ السيرة النبوية، ابن كثير، ج ٣، ص ٥٦٤.

المجموعة الثالثة:

حالة واحدة قيل: فيها أنّ النبي ﷺ أصدر فيها أمراً بالقتل بـ«سبب الردّة» فقط.

جاء في «سنن الدار قطني»: «**أنّ امْرَأةً إرْتَدّتْ يوْمَ أُحُدٍ، فَأمَرَ النَّبِي ﷺ أنْ تُسْتَتَاب، فَإنْ تَابَتْ، وَ إلّا قُتِلَتْ**».[١] وقد نُقل هذا الخبر بعدّة أسانيد، يقع في أحد هذه الأسانيد محمّد بن عبدالملك الأنصاري. وقد جاء في هامش الكتاب المذكور «سنن الدار قطني» ما يلي: «قال أحمد وآخرون: أن محمّد بن عبدالملك يضع الحديث».[٢]

و في سند آخر نقل جابر بن عبدالله هذا المضمون نفسه، ولكن جاء في الهامش: «في سند هذا الحديث عبدالله بن اُذينة، الذي قدح فيه ابن حبّان وقال: لا يجوز الإحتجاج به بحال». وقال الدار قطني في كتاب «المؤتلف والمختلف»: حديثه متروك. وقال ابن عدي في كتاب «الكامل [في الضعفاء]»: عبدالله بن اُذينة حديثه منكر ...».[٣]

وجاء في حديث آخر عن جابر بن عبدالله: «أنّ امرأة يقال لها: أم مروان، ارتدّت عن الإسلام، فأمر النبي ﷺ: «**أن يعرض عليها الإسلام، فإن رجعت، و إلّا قُتلت**». ولكن جاء في الهامش: «في سند هذا الحديث

١ـ سنن الدارقطني، كتاب الحدود، ج ٣، ص ١١٩، الحديث ١٢١.
٢ـ المصدر السابق.
٣ـ المصدر السابق، الحديث ١٢٥.

معمّر بن بكّار، وتقييمه استناداً إلى رأي العقيلي والزيعلي: في حديثه وهْم».[١] ويوجد في سند هذا الحديث أيضاً محمّد بن عبدالملك. ونقل البيهقي هذا الحديث بسندين وقال: «كلا السندين ضعيف».[٢]

ويبدو أنّ الروايات الثلاث الآنفة الذكر تتعلّق كلّها بقضية واحدة. و في كلّ الأحوال فإنّ سند هذه المجموعة من الروايات، سواء كان يتعلّق بقضيّة واحدة أم بعدّة قضايا، ضعيف لا يمكن التعويل عليه.

المجموعة الرابعة:

الأشخاص الذين هجوا النبيﷺ أو نساءه أو المسلمين، وكانوا يعدّون العدّة لمحاربة المسلمين، وهم كلّ من:

١ـ أبو عفك اليهودي، الذي كان قبل معركة بدر يحرض على رسول اللهﷺ ويهجوه ويقول الشعر ويحرّض على المسلمين، ويستثير يهود المدينة لمحاربة النبي والمسلمين. وكان للشعر في ذلك الزمان تأثير عميق في تحريض العدوّ لإشتعال نار الحرب على النبيﷺ و المسلمين، فقال سالم بن عمير: نذرٌ أن أقتل أبا عفك أو أموت دونه. ثمّ سنحت له فرصة فقتله.[٣] ولكن ابن هشام ذكر نقلاً عن

١ـ و في نيل الأوطار للشوكاني في كتاب الحدود: قال الحافظ: و إسنادهما ضعيفان. و أخرج البيهقي من وجه آخر ضعيف عن عائشة.

٢ـ سنن الدارقطني، المصدر السابق، ص ١١٨، الحديث ١٢٢.

٣ـ تاريخ الخميس، ج ١، ص ٤٠٨؛ المغازي، ج ١، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

ابن إسحاق: أنّه قُتل بأمر رسول اللّه ﷺ.[١]

٢ـ بعد مقتل أبي عفك اليهودي أظهرت عصماء بنت مروان الحزن عليه، وكانت تعيب الإسلام وتؤذي المسلمين وتهجو النبي وتحرض عليه وتقول الشعر، وتسيء إلي الأنصار بسبب نصرتهم للنبي. واستمرت حتّى بعد حرب بدر. فجاءها عمير بن عوف في جوف الليل حتّى دخل عليها بيتها وقتلها، فقال له رسول اللّه ﷺ: **«أقتلت ابنة مروان؟»** قال [عمير]: نعم.[٢]

وكان لمقتل هذه المرأة، الذي لم يكن بأمر النبي، تأثير فائق في دفع الكثير من قومها إلى اعتناق الإسلام، بعدما كانوا يميلون إليه ولكنّهم يخشون المجاهرة [بسببها].[٣]

وهذان الشخصان المذكوران آنفاً كانا «يحرّضان» على الإسلام وعلى النبي بأشكال وأساليب مختلفة ويدعوان إلى حربه، وكانا يعدّان في «عداد المحاربين».

٣ـ كعب بن الأشرف، جعل يحرض على رسول اللّه ﷺ وينشد الأشعار بعد هزيمة المشركين ببدر. وكان يبكي على المقتولين الذين اُصيبوا ببدر. وكان يريد الإنتقام لهم وأخذ يسب نساء المسلمين ويذكرهن بالأسماء. وقال البعض حتّى أنّه كان يهجو نساء النبي في قصائده بأسمائهن.

١ـ سيرة ابن هشام، ج ٤، ص ٤٣٥؛ انساب الأشراف، ج ١، ص ٣٧٣.
٢ـ تاريخ الخميس، ج ١، ص ٤٠٦ و ٤٠٧؛ المغازي، ج ١، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.
٣ـ المغازي، المصدر السابق.

وتوجّه هذا الرجل إلى مكّة وأخذ يستثير المشركين ويدعوهم إلى محاربة النبي والمسلمين، ولم يغادر مكّة إلّا بعدما قرّر المشركون الإستعداد للحرب.[١]

واستناداً إلى بعض المصادر التاريخية بعد أن رجع كعب بن الأشرف إلى المدينة، قال رسول‌الله ﷺ: **«من لي بابن الأشرف؟»** فقال محمّد بن مسلمة [أخو بني عبدالأشهل]: أنا لك به يا رسول‌الله، أنا أقتله.

قال [النبي]: **«افعل إن قدرت على ذلك»**.[٢]

ثمّ أنّ أبا نائلة، أخا كعب في الرضاعة، وجماعة آخرين اتّفقوا على مساعدته في قتله. وذهب إليه أبو نائلة وكلّمه لأجل أن يستدرجه. وبعد ذلك اصطحبوه إلى موضع وقتلوه.

وترك مقتل كعب تأثيراً كبيراً على اليهود في المدينة، ودخلهم الخوف؛ فلم يبق بها يهودي إلّا وهو يخاف على نفسه من عمله.[٣] و في أعقاب مقتل كعب سعى اليهود إلى عقد معاهدة صلح مع رسول‌اللّه، وتعهدوا فيها بعدم التآمر ضدّ النبي والمسلمين، و وافق النبي على تلك المعاهدة.[٤] و كان دور كعب بن الأشرف واضحاً في التحريض على الحرب ضدّ النبي والمسلمين. وهذا ما بدا بشكل أوضح بعد مقتله،

١ـ البداية والنهاية، ج ٤، ص ٦؛ السيرة النبوية، ابن كثير، ج ٣، ص ١١.
٢ـ طبقات الشعراء، ص ٧١.
٣ـ سيرة ابن إسحاق، ص ٣١٧ ـ ٣١٩؛ البداية والنهاية، ج ٤، ص ٥ ـ ٨.
٤ـ المصنّف، عبدالرزّاق، ج ٥، ص ٢٠٤؛ طبقات ابن سعد، ج ٢، ص ٢٣.

حيث اتّجه اليهود بعدها إلى عقد صلح مع النبي.

٤ـ ابن سنينة: ذكرت كتب التاريخ[١] أن رسول اللّهﷺ أعلن أن من يجد ابن سنينة فعليه أن يقتله. ثمّ أن محيصة بن مسعود لقيه فقتله[٢].[٣]

في ضوء السيرة القطعية لنبيّنا محمّدﷺ الذي لم يتعرّض يوماً لأيّ من أعدائه الذين أبرموا معه «معاهدات صلح»، يصبح من المؤكّد لدينا أن ابن سنينة كان من أولئك اليهود الذين كانوا يعدّون العدّة لـ«محاربة»

١ـ «عيون الأثر» خبر محيصة بن مسعود مع ابن سنينة ...

٢ـ البداية والنهاية، ج ٤، ص ٨؛ سيرة ابن إسحاق، ص ٣١٩ و ٣٢٠.

٣ـ قال ابن إسحاق: و قال رسول اللّهﷺ: «مَنْ ظَفَرْتُمْ بِهِ مِنْ رِجَالِ يـهُودَ فَـاقْتُلُوهُ» فوثب محيصة بن مسعود علي ابن سنينة، و يقال: ابن سبينة عند ابن هشام، رجل من تجّار يهود، و كان يلابسهم، و يبايعهم، فقتله و كان حويصة بن مسعود إذ ذاك لم يسلم، و كان أسنَّ من محيصة. فلمّا قتله جعل حُويصَةُ يضْرِبُهُ وَ يَقُولُ: أَي عَدُوَّ اللّهِ، أَقَتَلْتَهُ، أَمَا وَاللّهِ لَرُبَّ شَحْمٍ فِي بَطْنِكَ مِنْ مَالِهِ. قَالَ محيصَةُ: فَقُلْتُ: وَاللّهِ لَقَدْ أَمَرَنِي بِقَتْلِهِ مَنْ لَوْ أَمَرَنِي بِقَتْلِكَ لَضَرَبْتُ عُنُقَكَ. قَالَ: فَوَاللّهِ إِنْ كَانَ لأَوَّلِ إِسْلامِ حُويصَةَ. قَالَ: أَي وَاللّهِ لَوْ أَمَرَكَ مُحَمَّد بِقَتْلِي لَقَتَلْتَنِي؟ قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ، وَاللّهِ لَوْ أَمَرَنِي بِضَرْبِ عُنُقِكَ لَضَرَبْتُهَا. قَالَ: وَاللّهِ إِنَّ دِينًا يبْلُغُ بِكَ هَذَا لَعَجَبٌ. فَأَسْلَمَ حويصَةُ.

قال ابن إسحاق: حدَّثني هذا الحديث مولى لبني حارثة، عن ابنة محيصة، عن أبيها، فقال محيصة في ذلك: يلوم ابن أمّي لو أمرت بقتله لطبّقت ذفراه بأبيض قاضب حسام كلون الملح أُخلص صَقْلُهُ مَتَى مَا أُصَوِّبْهُ فَلَيسَ بِكَاذِبٍ وَ مَا سَرَّنِي أَنِّي قَتَلْتُكَ طَائِعًا وَ أَنَّ لَنَا مَا بَينَ بُصْرَي وَ مَأْرِبِ وَ قِيلَ: أَنَّ الَّذِي قَتَلَهُ محيصَةُ، وَ قَالَ لَهُ أَخُوهُ حويصَةُ فِي حَقِّهِ مَا قَالَ، وَ رَاجَعَهُ بِمَا ذَكَرنا كَعْبُ بْن يهُوذَا.

وَ رُوِّينَا، عَنِ ابْنِ سَعْد قَالَ: أَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَيدٍ الْعَبْدِي، عَنْ مَعْمَرِ بْنِ رَاشِدٍ، عَنِ الزُّهْرِي فِي قَوْلِهِ: وَ لَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ مِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًي كَثِيرًا (آل عمران، آية ١٨٦) قَالَ: هُوَ كَعْبُ بْنُ الأَشْرَفِ.

النبي والمسلمين. هذا فضلاً عن أن قتله لم يكن على نحو المباغتة والفتك؛ وذلك لأنّ ظاهر الخبر يفيد أنّه أصدر ذلك الأمر علانية. ولابدّ أن تصل مثل هذه الأوامر إلى أسماع المستهدفين بها.

٥ـ أبو رافع اليهودي [سلّام بن أبي حقيق][١]: كان من اليهود القاطنين في أطراف المدينة، ومن المعروف عنه أنّه كان يساند كعب بن الأشرف في عدائه للنبي، وكان كثيراً ما يؤذي النبي ويحرّض الكفّار ضدّ المسلمين. وكان مقتله في خيبر.

وممّا تجدر الإشارة إليه أن مقتل ابن الأشرف [سالف الذكر] كان على يد أفراد من قبيلة الأوس، التي كانت في حالة تنافس مع قبيلة الخزرج، فأرادت قبيلة الخزرج أن لا يتفوّق عليهم الأوس في هذا المضمار، ولهذا عزموا على قتل أبي رافع، وأستأذنوا النبي في ذلك، فأذن لهم...[٢]

في ضوء ما شرحناه من دور ابن الأشرف في التحريض واستنهاض قريش لمحاربة المسلمين والانتقام لقتلى بدر، يتّضح دور أبي رافع الذي كان يساند ابن الأشرف في عدائه للنبي.

وكان سلّام بن [أبي] حقيق من يهود أطراف المدينة ومن خطبائهم وشعرائهم المشهورين، وكان مثل قرينه كعب ابن الأشرف يسعى في

١ـ ذكر المؤلف في النص الفارسي اسمان في فقرتين هما سلاّم بن أبي حقيق والثاني أبو رافع اليهودي، والظاهر أن كلاهما واحد.

٢ـ سيرة ابن هشام، ج ٣، ص ٢٨٧؛ الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ١٤٦؛ بحارالأنوار، ج ٢٠، ص ١٣.

التآمر ضدّ المسلمين ويحرّض كفّار قريش ضدّهم، و وفقاً لبعض الروايات فإنّه قُتل بأمر من النبيﷺ.[١] ولذلك فإنّه لم يُقتل لدوافع اعتقادية و إنّما قتل لمشاركته في الحرب ضدّ الرسول.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أنّ هؤلاء الأشخاص [من المجموعة الرابعة] كانوا «ناقضين للبيعة» وغدوا بمثابة «المحاربين» للإسلام والمسلمين. إذاً فلم يكن قتلهم لمجرّد «الكفر» أو «الردّة» الفكرية، بل بالإضافة إلى نقضهم للعهود والمواثيق، فإنّهم كانوا يشاركون في محاربة النبي والإسلام، و إن كانت غير علنية أحياناً، ومن الجائز قتل العدوّ مباغتة في حال الحرب، وأساساً لا يصدق الفتك والإغتيال على هذا، وذلك أنّ الخدعة سارية وجارية في الحروب في كلّ عصر، إضافة إلى أنّ التعاليم الدينية تبيحها، حسب الرواية الواردة بأنّ «**الحرب خدعة**».[٢]

المجموعة الخامسة:

هم الأشخاص الذين «ارتدّوا» بعد إسلامهم و «ادّعوا النبوّة» امثال الأسود العنسي، وسجاح، ومُسَيلَمة الكذّاب.

١ـ سيرة المصطفي، ص ٥٢٢.

٢ـ قرب الإسناد، ص ١٣٣؛ مروج الذهب، ج ١، ص ٣٠٠ ـ ٣٣٢؛ الكافي، ج ٧، ص ٤٦٠؛ بحارالأنوار، ج ٩٧، ص ٢٧؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٦٢؛ المسند، أحمد بن حنبل، ج ١، ص ٨١، ٩٠، ١١٣ و...؛ سنن أبي داود، ج ٣، ص ٤٣؛ صحيح الترمذي، ج ٤، ص ١٩٣.

ذكر العلامة الشوشتري في كتاب «الأوائل»: «قال [ابن أثير] الجزري: أوّلُ ردَّة حدثت في الإسلام، هي التي كانتْ من الأسود العنسي[١] على عهد النبي ﷺ،[٢] وكان أوّل أمر الأسود إلى آخره ثلاثة أشهر، وكان النبي ﷺ قد بشَّر بقتل الأسود ليلة قتله. ومن بعد مقتل الأسود ادّعى النبوّة طليحة الأسدي، وكذلك مُسَيلمة [الكذاب] في حياة النبي ولكنّهما قُتلا بعد وفاة الرسول ﷺ».[٣]

تجدر الإشارة إلى أنّه: [وفقاً للتعاليم الإسلامية أنّ] من يقدّم عن علم وعمدٍ، على ادّعاء النبوّة والإتيان برسالة من اللّه في مقابل النبيّ الحقّ وخاتم الأنبياء، فإنّ عمله هذا في الحقيقة إعلان لـ«الحرب» على اللّه ورسوله وجميع المسلمين، وانتهاك لحقوقهم. والأمر بـ«قتله» لا يعدّ من مصاديق الفتك والإغتيال؛ لأنّه أمر علني.

[الخلاصة] إنّ المجموعات الخمسة الذين اعتبروا في عصر رسول اللّه ﷺ «محاربين» و «مهدوري الدم» حسبما تذكر المصادر التاريخية، قد قُتل بعضهم على يد المسلمين أنفسهم [من دون أمر من النبي] بينما صدر الأمر بقتل بعضهم من طرف النبي ﷺ . وكان هناك آخرون [من مهدوري الدم] قد تابوا ولذلك لم يقتلوا.

١ـ وَاسْمُهُ: عَبْهَلَةُ بْنُ كَعْبٍ، وَكَانَ يقَالُ لَهُ: ذُو الْخِمَارِ، لأَنَّهُ زَعَمَ أَنَّ الَّذِي يأْتِيهِ ذُو خِمَارٍ؛ هناك خلاف حول ظهوره هل كان أيّام النبي أو بعد وفاته.

٢ـ بعد رجوعه من حجّة الوداع قبل مرض موته.

٣ـ الأوائل، محمّد تقي التستري، ص ٤٣ ـ ٤٤.

[حرمة الإغتيالات خارج حدود البلاد الإسلامية]

اتّضح ممّا سبق ذكره أنّ الفتك أو اغتيال الأشخاص مهدوري الدم الذين لا يحاربون الإسلام والمسلمين ولا يساندون ولا يعدّون العدّة لمثل هذه الحرب، أمر قبيح وتنهى عنه الشريعة. ولا فرق [في نهي الشرع عن القتل والإغتيال] بين أن يكون هؤلاء الأشخاص داخل حدود الدولة الإسلامية أو خارجها. وأمّا التصوّر بأنّ «قتل هذا النوع من الأفراد فتكاً [أو غيلة] خارج حدود الدولة الإسلامية جائز»؛ بذريعة أنّه لا يلحق ضرراً بالأمن الداخلي[1] فهو تصوّر مرفوض للأدلّة التالية:

[١] حتّى لو افترضنا أنّ المقصود من «دار الكفر» هو أرض العدوّ الذي يكون في حالة حرب مع المسلمين [كما يزعمون]، فقد نُهي عن «إقامة الحدّ» على أحد في أرض العدوّ استناداً إلى الرواية التي جاءت عن أميرالمؤمنين [علي بن أبي طالب] حيث قال:

«لا يقامُ عَلى أَحَدٍ (حَدٌّ) بِأرْضِ الْعَدُوّ». وكذلك قال: **«لا أقيمُ عَلى رَجلٍ (حَدّاً) بِأرْضِ الْعَدُوِّ حتّى يخْرُجَ مِنْها، مَخافَةَ أَنْ تَحْمِلَهُ الْحَمِية فَيلْحَقَ بِالْعَدُوّ».**[2]

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ عموم هذه الروايات تشمل المسلم وغير المسلم.

١ـ للبلاد الإسلامية أو لأنّهم في دار الكفر أو في حالة حرب مع المسلمين.

٢ـ وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ٢٤، ح ١ و ٢.

يمكن أن يقول قائلٌ [دعماً لجواز القتل]: أنّ أسلوب وسياق هذه الروايات أشبه بأسلوب وأوامر «أحكام الحكومة [الإسلامية]»[١] من الشبه إلى «الحكم الإلهي الثابت»، وإن كان الأمر كذلك أيّ من نوع أحكام الحكومة [الإسلامية] فهو من غير شكّ حكم متغيّر تابع لتغيّر ظروف الزمان والمكان، ولذلك وقع قتل أبي رافع اليهودي في أرض خيبر، التي كانت من أرض العدوّ وفقاً لما جاء في «سيرة ابن هشام»[٢] و «الكامل في التاريخ»[٣] و «بحارالأنوار».[٤]

[و في جواب ذلك] يمكن أن نقول: إنّ المراد بـ«الحدّ» [الذي ورد في الرواية] هو «الحدّ الشرعي» الذي عينته الشريعة، حتّى و إن كان الذي يقيمه هو إمام المسلمين؛ وذلك لأنّنا لم نجد في «باب الحدود» نوعاً من «الحدود» التي يمكن أن تُشرَّع على سبيل «حكم الحكومة [الإسلامية]». هذا من جانب، ومن جانب آخر إن تتمة الرواية تفيد إن تنفيذ الحدود لايشمل «حدّ القتل» وهي قوله: «**مَخافَةَ أَنْ تَحْمِلَهُ الْحَمِيةِ فَيلْحَقَ بِالْعَدُوّ**».[٥]

١ـ إنّ مصطلح (أحكام الحكومة) من المفردات الحديثة الرائجة في الفقه السياسي الإيراني مقابل (الحكم أو الأوامر الدينية) للدلالة على شرعية الأوامر الحكومية المستندة على شرعية ولاية الفقيه و ضرورة تنفيذها، و أشبه بمفهوم شرعية الطاعة للولي والسلطان.

٢ـ سيرة ابن هشام، ج ٣، ص ٢٨٧.

٣ـ الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ١٤٦.

٤ـ بحارالأنوار، ج ٢٠، ص ١٣.

٥ـ و هذه العبارة دليل على أن نوع الحدّ المذكور لا يؤدي إلى الموت.

[٢] الدليل الثاني [حول حرمة الإغتيالات] هو أنّ «إقامة الحدّ» [غير جائز] خارج البلد الإسلامي، في «بلد و دار الكفر»[1] (بالمعنى الإصطلاحي) والذي يكون في «حالة صلح» مع المسلمين. فعندما يتعارض إقامة الحدّ مع «المواثيق الدولية» فإنّ الدولة الإسلامية الملتزمة بتلك المواثيق لا تستطيع شرعاً نقضها ما لم ينقضها الطرف الآخر.

وحتّى لو افترض أنّ الدولة الإسلامية لم توقّع على المواثيق والمعاهدات الدولية [يبقى الحكم غير جائز كما هو، والدليل] إنّ القيام باغتيال أفراد يعيشون «لاجئين» أو تحت حماية بلد آخر، حتّى و إن كان ذلك البلد «دار كفر» [اصطلاحاً]، فإنّه يؤدّي إلى أضرار ومخاطر على الدولة الإسلامية نفسها وعلى أبنائها واهدراً لحقوق المواطنين. ولعلّ هذا هو السبب الذي جعل المرحوم العلامة المجلسي يكتب في هامش كتاب «تهذيب الأحكام»: «الأحوط[2] في زمن الهدنة ترك ما يثير الفتنة».[3] و ذلك لأنّه حتّى لو افترضنا أنّ الإغتيال يجري بـ«حكم الحاكم» الحائز للشرائط، فإنّه قد يتعارض مع «مصلحة أهمّ» [للمسلمين]؛ مثل أن يؤدّي [تنفيذ الحكم] إلى نقض المواثيق الدولية، أو إثارة الفتنة، أو إيجاد مفسدة أكبر، أو يؤدّي إلى إراقة الدماء أو قتل الأبرياء، أو دفع الجهات المعارضة إلى القيام بأعمال مضادّة، أو

١ـ بلد الكفر بالمعنى الإصطلاحي، لأن المؤلف لايؤيد هذا الإصطلاح. انظر ص ١٢٤.
٢ـ الأحوط والاحتياط: مصطلح فقهي يشير إلى الدعوة إلى التمسك بما يعطي الاطمئنان عبر الإحاطة الكاملة المؤدّية إلى الوصول إلى الحكم الشرعي الواقعي.
٣ـ تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٢٤٦، الهامش.

تشويه صورة الإسلام.

[٣] إن كانت الدولة الإسلامية قد وقّعت على «المواثيق الدولية» فعليها الإلتزام بها. ولهذا لا يحقّ لها زعزعة أمن شعوب البلدان الأُخرى لأيّ سبب كان.

[٤] إضافة إلى جميع ما سبق قوله، و في ما يخصّ ما جاء في المصادر التاريخية[١] عن النبي ﷺ، لابدّ من الإشارة إلى: أنّ هذه الروايات التاريخية ليس لها من الإعتبار ما يبعث وحده على الإطمئنان لـ«إصدار فتوى [القتل]. وذلك أنّ معظم المؤرخين عجزوا عن تسجيل «الدوافع» التي أدّت إلى صدور بعض الأحكام أو إلى وقوع بعض الحوادث التاريخية؛ لأنّ تقصّي جميع الجوانب والزوايا الخفيّة للأحداث حتّى في عصرنا، الذي نشهد فيه تطوّر العلم والتقنية وكثرة وسائل الإعلام والحساسية الفائقة التي يتّسم بها المراقبون والمحلّلون، يبدو أمراً مستبعداً بل وربّما متعذّراً، فما بالك بالنسبة إلى من عاصر النبي ﷺ مع قلّة إمكاناتهم وضعف حساسيتهم بها. كذلك انّ المؤرخين بدأوا بكتابة الحوادث بعد قرن أو قرنين من وقوعها، وكتبوا تاريخاً في غاية الإيجاز عن حياة الرسول ﷺ [دون الإشارة إلى الخلفيات] بل ربّما كانت مصادر بعضها من «الإسرائيليات» أو من النصوص [الموضوعة] التي وضعها [محدّثون من أنصار] بني أمية وغيرهم.

١ـ بشأن صدور أحكام القتل بحقّ الآخرين.

السؤال الرابع عشر:

[أحكام الرقّ في الإسلام و في العصر الحاضر]

السؤال الرابع عشر: ما رأي سماحتك حول «أحكام العبيد والرِقّ» [في الإسلام] الذي يعتبر اليوم عملاً مناهضاً للإنسانية؟ فهل يعتبر سماحتك أنّها من الأحكام التي انتفى موضوعها في هذا العصر فقط [ويمكن أن تجري في زمن آخر]؟ أم تعتبرها من «الأحكام الإمضائية»؟[1] أو تعتبر من [الأحكام] الموقتة الخاصة بصدر الإسلام، وقد «نُسِخت» في العصر الحاضر وأضحَت محرمة شرعاً حتّى و إن تحقّق موضوعها؟

الجواب: يستنبط من مجموع أحكام الإسلام [الفقهية] ومواقفه إزاء مسألة الرق والعبيد أن الإسلام قد أكد على محاربة هذه الظاهرة لكي يجتثّها من جذورها حين تسنح الفرصة. وهذا الموقف يمكن مشاهدته بكل وضوح من خلال القرائن والأدلّة وعن طريق المنهج الذي تسير عليه الشريعة الإسلامية في مختلف المواقف.

١ـ الأعراف والسنن التي كانت في عصر قبل الإسلام و قبلها و أمضاها كالدية.

[طرق المحاربة الرق في الإسلام]

ويمكن تبيين بعض [المواقف الإسلامية لإجتثاث ظاهرة الرق واستعباد الآخرين] من خلال المواقف التالية:

١ـ يعتبر «حقّ تسلّط الإنسان على نفسه» واحداً من «الحقوق الفطرية» للإنسان، وقد أقرت الشريعة الإسلامية هذا الحقّ وأكدت عليه. ولهذا السبب، أقرّ عموم [الفقهاء] في البحوث المتعلّقة بقضية الحكومة والولاية، فـ«الأصل العقلي الأولي» يفيد بـ«عدم ولاية أي إنسان على إنسان آخر». وعلى هذا الأساس فإنّ إثبات التسلّط و «الولاية على الغير» يتطلّب الإتيان بأدلّة تورث الإطمئنان بحيث تُقبل من بعدها «الولاية على الغير» مثل «ولاية الأب على الإبن»، و «ولاية الحكومة المنتخبة على الشعب»، وما أشبه ذلك. ولا شكّ بالطبع في أن موضوع «الرق» يستلزم ولاية الكثير من الناس على أبناء جنسهم، وهذا بطبيعة الحال أمر يتعارض مع «قاعدة التسلّط»،[١] و [هو حكم] استثنائي، ويتعارض مع «الحقّ الطبيعي والفطري» لأولئك الذين يستَعبدون ويتّخذون رقيقاً.

٢ـإنّ وجود بعض حالات الرق والعبودية[٢] هو بطبيعة الحال أمر «استثنائي» ومخالف للقاعدة، و إنّما قبلت [فقهياً] بناءً على «الضرورة».

١ـانظر صفحه ٤١ حول قاعدة التسلط.

٢ـ توجد حالات من الرق والعبودية في التاريخ الإسلامي و لا توجد أحكام للرق في الفقه و إنّما هي أحكام للعتق.

ولا شكّ بالطبع في أنّ «الضرورات تتقدَّر بقدرها»؛ فيصبح الأمر مباحا بقدر الضرورة. وبعبارة أُخرى إذا لم تحصل حالة إضطرارية، تبقى تلك الأمور من «المحرمات»، والعامل الوحيد الذي يوجب «عدم المنع» هو الضرورة الخاصّة التي تجيز الأخذ به.

٣ـ إنّ حكم الرق ليس من «الأحكام التأسيسية» للشريعة [الإسلامية] و إنّما هي من «الأحكام الإمضائية»[١]. و إذا أردنا معرفة سبب قبول الشريعة [الإسلامية تاريخياً] بهذه الظاهرة الإجتماعية، يتعين علينا الكشف عن العلّة أو الحكمة الكامنة وراء إمضاء هذا الحكم. ولو كان أساس هذا الموضوع مقبولاً في الشريعة، لكانت قد حثّت عليه ودعت الناس إلى تطبيق الإسترقاق و إتخاذ العبيد والمتاجرة بهم، وغير ذلك من التوصيات التي تؤدي إلى الإكثار منهم، وتحول دون تحررهم. أمّا إذا كان أساس ذلك يتعارض مع الأهداف الأوّلية للإسلام، و إنّما سمحت به الشريعة عند «الضرورة» فقط، فمن الطبيعي أن تنهى عنه الشريعة وتدعو إلى تحاشي الرقّ والمتاجرة بالرقيق، و إتباع السبل الكفيلة بتقليل أعداد الرقيق والعبيد وعتق رقابهم وما إلى ذلك.

٤ـ لا شكّ في أن الشريعة [الإسلامية] دعت في توصيات كثيرة ومؤكّدة تحرير الرقيق وحسن معاملتهم، ودعت أتباعها إلى تحريرهم لمختلف الأسباب والمبررات طلباً لمرضاة اللّه، واعتبرت ثواب ذلك

١ـ الأعراف والسنن التي كانت في عصر قبل الإسلام وأمضاها الشرع الإسلامي كالدية، تسمّى أحكاماً إمضائية، ويقابلها الأحكام التأسيسية و هي التي اسّسها الشارع ابتداناً.

أفضل من ثواب بعض العبادات. وكذلك جاءت في أحاديث النبي المصطفي ﷺ عبارات مختلفة تستنكر بيع العبيد، أو تبطل بعض أنواع الاسترقاق، ومثال ذلك أنّ الرسول نهى أن يبيع أحدٌ نفسه بسبب العوز المادّي، وأنّه نهى عن استرقاق الوالدين. إذاً، يتضح في ضوء ما سبق ذكره، أنّ ما يريده اللّه، هو تحرير العبيد وليس اتّخاذ العبيد.

[ظاهرة الرق تاريخياً]

وعلى العموم، فإنّ ظاهرة الرق التي ظهرت في العهد الماضي كانت تحصل في بلاد العالم المختلفة بطريقتين:

الطريقة الأولى: [أسواق النخاسة] إنّ أصحاب القوّة والثروة كانوا يغيرون على البلاد الفقيرة والمتخلّفة كأفريقيا وغيرها وكانوا يسترقّون الناس ويبيعونهم في «أسواق النخاسة» في العالم. ولا شكّ في أن هذا النوع من الرق والإستعباد «ظلم»، ويتنافي مع «الكرامة الإنسانية» التي أشارت إليها الآية الكريمة: [﴿وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَني آدمَ...﴾[1]]، ولم يقرّ الإسلام [في أي وقت من الأوقات] هذا النوع من الإسترقاق ولم يمض أحكامه. فاللّه تبارك وتعالى قد خلق الإنسان حرّاً ولا يحقّ لأحد استرقاق إنسان آخر واستغلاله، أو إرغامه على العمل لصالح شخص آخر. قال أميرالمؤمنين [على بن أبي طالب عليه السلام] حول نهي الإستعباد

١ـ الأسراء (١٧): ٧٠.

الفكري والإستكانة للمذلة: «لا تَكُنْ عبد غَيرِك و قَدْ جَعَلَكَ اللّهُ حُرّاً».[١] فما بالك بالخضوع للإستعباد الواقعي والإستسلام التام للآخرين. فليس في آيات القرآن الكريم ولا في الأحاديث ولا في سيرة النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام ما يوحي بجواز هذا النوع من الإستعباد.

الطريقة الثانية: [أسرى الحرب] أمّا الطريقة الثانية للإسترقاق والتي كانت شائعة في ذلك العصر فهي نشوب الحرب، حيث كانوا يأسرون أفراد العدو وهم أحياء، الأمر السائد حاليا في كلّ الحروب، إذ يتمّ أسر أفراد من الطرف الآخر. ولكن في ذلك العصر كان الأسرى يسترقّون ويصبحون عبيداً للجيش المنتصر، وكان عليهم أن يفدوا أنفسهم ويتحرروا من الأسر بالعمل أو بطرق أخرى، و إلّا فإنّهم كانوا يبقون تحت تصرّف تلك الدول، أمّا في حروب المسلمين فكان الأسر من نصيب «بيت مال المسلمين» [وليس ملكاً للأشخاص].

[طريقة التعامل مع الرق والعبيد في الإسلام]

وكانت هذه الطريقة في أخذ الأسرى والتي أشارت إليها عدة آيات من القرآن الكريم[٢] بمثابة أسلوب للإحتفاظ بالأسرى، حيث وردت في الإسلام أحكام وتعليمات في إحترامهم ورعاية حقوقهم، مثل حقّ المأكل والملبس، وعدم إيذائهم والتوصية بسبل تحريرهم.

١ـ نهج البلاغة، الكتاب رقم ٣١.

٢ـ الأنفال (٨): ٦٧ و ٧٠.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ طريقة التعامل مع العبيد في الإسلام كانت حسنة إلى درجة كبيرة بحيث أدّت إلى بروز عدد كبير من كبار الفقهاء من بين الرقيق في مختلف المدن والحواضر الإسلامية نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: الحسن البصري، وابن سيرين، وعطاء، ومجاهد، وسعيد، وسليمان، وزيد بن أسلم، ونافع، وربيعة الرأي، وطاووس، وعطار بن عبدالله وغيرهم. كما أنّ بعض أمّهات الأئمة عليهم السلام كُنّ من الإماء العفيفات المحررات اللواتي أُطلق سراحهن. و كان هناك عدد آخر ممن كانوا عبيداً في الماضي، ولكن بعد عتقهم أصبحوا في عداد العلماء وكبار القُراء في العالم الإسلامي.

[سبب استمرار الظاهرة الرق في الإسلام]

كان من الشائع في ذلك العصر و في كلّ الدول أسر أفراد العدوّ لإلحاق الهزيمة به، ثمّ استرقاق الأسرى، ومن الطبيعي لم يكن الإسلام قادراً في ظروف المجتمع العالمي يومذاك أن يتخلّي عن هذه الطريقة من جانب واحد، أي أنّه من غير المنطقي أن يأخذ العدوّ أسرى من المسلمين بينما يمتنع المسلمون عن أسر أفراد الطرف الآخر. كما لم يكن الإسلام قادراً على إلغاء نظام الرق، الذي كان له تاريخ عريق، بأمر وتشريع واحد، إلّا أنّه تبنّي مهمة إلغائه تدريجياً من الحياة الإجتماعية للمسلمين عبر مجموعة من الأوامر والتشريعات:

فقد وضع الإسلام تدابير كثيرة على طريق تحرير العبيد وهو ما

يسمّى بـ«عتق الرقاب». ومن جملة ذلك أنّه وعد بالثواب العظيم لعتق أي رقبة، بل وأدخل موضوع تحرير العبيد وعتقهم ضمن دائرة القوانين الحقوقية والجزائية. وجعل تحرير رقبة واحدة على الأقلّ أمراً واجباً باعتباره «كفّارة» للكثير من الذنوب والأفعال الأُخرى. و في الكتب الفقهية أفرد الفقهاء فصلاً مستقلاً تحت عنوان «أحكام العتق» وليس تحت عنوان «الرق»، وشرحوا فيه حقوق العبيد وطرق تحريرهم وعتق رقابهم.

وبعبارة أُخرى، بما أنّ عُرف العلاقات بين الحكومات في عصر تشريع الرسالة كان يقرّ ظاهرة الرق (أي العبيد)، وكان الآخرون متمسكون بها ولم يمكن التخلّي عنها ببساطة، فقد إنصبّ اهتمام الإسلام على «المحاربة السلبية» لهذه الظاهرة، ولهذا أكّد على أنّها مبغوضة عند اللّه، و إن من دواعي رضاه تبارك وتعالى عتق رقاب العبيد. ونفهم مما سبق ذكره أن عدم تحريم الإسلام لهذه الظاهرة [منذ البداية] ينشأ من رواجها عمليا وتبني المجتمع البشري لها نظريا يومذاك. ولولا رواجها عملياً وتبنيها نظرياً لتوفّرت جميع الدواعي لتحريم هذه الظاهرة البغيضة شرعاً.

إنّ ما حصل [في العالم] على مدى القرنين الماضيين تحت عنوان محاربة الرق، يعود في الأغلب إلى محاربة الشكل الأوّل منه،[1] أمّا

١ـ أي استعباد الفقراء بالقوّة و بيعهم في سوق النخاسة.

الشكل الثاني منه، وهو ما يتعلّق بأسرى الحروب، لا زال جارياً في بعض البلاد وبشكل أسوأ بكثير وأقسى ممّا كان عليه الرق في عصر الإسلام من اتّخاذ الأسرى في الحروب، رغم عدم إطلاق إسم «الرقّ» عليه.

وعلى أيّة حال، بما أنّ قضية الرق أصبحت اليوم خارج إطار الحياة الإجتماعية، فهي في نظر الإسلام غير جائزة أيضاً. فقد كان الرق في عصر الإسلام [الأوّل] بمثابة «المعاملة بالمثل»، أي أنّ الكفّار أيضاً كانوا يسترقّون المسلمين أثناء الحروب، فكان ذلك التعامل ممّا يقبله العقل والعقلاء. وأمّا اليوم فقد تبدّل عرف الزمان ونظامه وانعدمت ظاهرة الرق تماما، ومن المستبعد جدّاً أن تعود الأمور إلى الوراء وتشيع ظاهرة الرق في عصرنا من جديد. ولو افترضنا جدلا حصول ذلك فلابدّ أنّ [الفقه] الإسلامي سيأخذ بها من باب «الاضطرار» و «المقابلة بالمثل». إذاً، لاوجود لأحكام الرق والعبودية [في فقه الإسلام] اليوم بسبب عدم تحقّق موضوع الرق [في الواقع المعاش].

السؤال الخامس عشر:

[نظام الحكم الإسلامي و ظاهرة التعذيب]

السؤال الخامس عشر: هل ظاهرة التعذيب ممنوع في نظام الحكومة الإسلامية بشكل مطلق؟ أم أنّ التعذيب يكون مشروعاً في بعض الظروف، مثلاً في حالة وجود مصلحة عليا أو بناءً على حكم القاضي الحائز على الشرائط ؟ وهل يجوز التعذيب تحت مسمّى عقوبة «التعزير»؟

الجواب: «التعذيب» بمعناه المصطلح ممنوع مطلقاً في تشريع الإسلام. والمعادل التقريبي له هو عقوبة «التعزير». والتعزير في اللغة بمعنى المنع والتأديب واللوم. ويستعمل في الإصطلاح الفقهي بهذا المعنى تقريباً، ولكنّه يقترن بقيود ذكرتها في موضعها من كتبي.[1]

١ـ العقوبات في القضاء الإسلامي على نوعين: الأول ما تكون نوعيتها و كميتها محددة من قبل الشارع المقدس (في الكتاب والسنة أو أحدهما) وهو ما يطلق عليه «الحد» مثل عقوبة الزنا والقتل والسرقة والقذف و ما شابه. الثاني: «التعزير» و هو ما لا تكون العقوبة محددة النوعية والكمية بل أمر الشارع المقدس بأصل معاقبة مرتكب المنكر إذا ثبت عليه بالطرق الشرعية، و أوكل اختيار نوعية و كمية العقوبة إلى القضاء والقاضي حسب ملابسات الجريمة و ظروف المتهم والظروف الزمنية والمكانية.

إنّ التعزير في الإسلام هو عقوبة للجرم الثابت والقطعي أي الجرم الثابت في «محكمة صالحة»، وليس لإثبات الجرم أو لإنتزاع الإعتراف والإقرار [من المتّهم]. والإعتراف الذي ينتزع بالتعزير ليست له أيّة قيمة حقوقية أو شرعية، ولا يجوز للمحكمة الإستناد إليه للحكم على المتّهم.

تبقى هناك مسألة أُخرى وهي: [هل يجوز استخدام التعزير في] الحالة التي يتوقّف فيها «أمر أهمّ»،[1] على استنطاق أحد، ولكنّه يأبى البوح بما لديه من معلومات؟

في مثل هذه الحالة «يجوز تعزير الشخص» فيما إذا توفّرت الشروط التالية:

١ـ أن يتوصّل إلى هذه النتيجة قاض جامع للشرائط.

٢ـ أن يكون التعزير أقلّ من «الحدّ» الشرعي.

٣ـ أن يكون الحصول على المعلومات عن طرق شرعية أُخرى غير التعزير متعذّراً.

٤ـ أن يكون الشخص الذي يمتنع عن البوح بالموضوع، يؤمن بلزوم البوح بها وحرمة كتمانها شرعاً، وأن يكون على وعي بذلك ولكنّه رغم ذلك يمتنع عن البوح بها.

٥ـ أن يتيقّن القاضي الجامع للشرائط أنّ ذلك الشخص يؤمن شرعاً

١ـ مثل درء الخطر عن نفوس الناس و أعراضهم أو الدفاع عن النظام الإجتماعي.

بلزوم الإدلاء بالمعلومات وحرمة كتمانها، ولكنّه رغم إدراكه لوجوب الإدلاء بها شرعاً يمتنع عن الإفصاح عنها.

والدليل على هذا الحكم أنّ التعزير نوع من التصرّف في شؤون الغير والولاية عليه، وهذا يتعارض مع الأصل الأوّلي(١). والقدر المتيقَّن الذي يتيح العمل خلافاً للأصل الأوّلي هي الحالة التي تكون فيها «مصلحة أهمّ» مثل حفظ النفوس المحترمة، أو حقوق مهمة، مع انحصار طريق استيفائها في التعزير.

ولابدّ من الإنتباه هنا إلى أنّه عند توفّر كلّ الشروط السابقة، فإن الإعتراف الذي ينتزع من المتهم بطريقة التعزير إنّما يجب أن يؤخذ به لإستيفاء المصلحة الأهمّ فحسب، ولا يمكن إتّخاذه دليلاً شرعياً يستند إليه القاضي الشرعي للحكم عليه؛ والدليل على ذلك هو أنّ الروايات الدالّة على عدم إقامة الحدّ والتعزير على من يعترف بأمر في السجن أو بسبب الخوف أو الضغط الجسدي، تشمل هذه الحالة أيضاً.(٢)

تجدر الإشارة إلى أنّه من الصعب [إحراز الشرط الخامس] في الواقع العملي وهو وصول القاضي الجامع للشرائط إلى اليقين بأنّ الشخص هو ممّن يعتقد ويدرك الوجوب الشرعي للبوح بما لديه من المعلومات،

١ـ أصل عدم الولاية على الغير.

٢ـ و يمكن لمن يرغب في الحصول على مزيد من المعلومات في هذا المجال، مراجعة المجلد الثاني من كتاب دراسات في ولاية الفقيه، الصفحة ٣٧٨ فما بعدها. (المؤلف)

وحرمة كتمان ما يتوقّف عليه كيان الإسلام أو النظام الإجتماعي توقّفاً تاماً؛ لأنّ ذلك من قبيل الإطّلاع على سريرة الشخص ومكنون ضميره.

وبشكل عامّ، فقد اتخذت الشريعة الإسلامية في مثل هذه الحالات التي يحتمل فيها وقوع الإستغلال وهدر حقوق الأفراد، وقد اتّخذت الشريعة المقدّسة أشد التدابير لأجل رعاية الإحتياط في هذه الأمور والحيلولة دون إستغلالها بشكل سلبي.

السؤال السادس عشر:

[الحقوق الفطرية والفقه التقليدي]

[معيار الحقوق الفطرية و علاقته مع «أصالة الحظر»]

السؤال السادس عشر: أشار سماحتك في كتاب (رسالة الحقوق)[1] إلى الحقوق الأساسية، وقلت: إنّ الحقوق الأساسية ليست حصيلة الضرورات والمستلزمات الإجتماعية الخاصّة والظروف الزمانية والمكانية، وهي قبل كلّ شيء حقوق فطرية. ولهذا فهي في نفسها ثابتة وذاتية غير قابلة للسلب، ويجب أن يحظى بها كلّ إنسان لكونه إنساناً ولأجل كرامته الإنسانية. ومثل هذه الحقوق لا تعود في منطلقاتها الى التشريع أو إلى إرادة الحكومة، و إنّما لها امتدادات في الفطرة [الإنسانية]، وهي من بديهيات العقل العملي، وموقف الشريعة منها [موقف] «إرشادي»[2].

والأسئلة التي تتبادر إلى الأذهان حول هذا الموضوع هي:

أوّلاً: ألا يستلزم التمسّك بهذا الكلام، إعادة النظر في الفقه الإسلامي التقليدي؟

١ـ رسالة الحقوق كتاب باللغة الفارسية من تأليف الشيخ المنتظري طبع في قم، يرى فيها المؤلف أنّ حقوق الإنسان هي حقوق طبيعية و فطرية، والإسلام جاء لإرسائها. تم اخيراً ترجمة هذا الكتاب الى اللغة العربية بواسطة صادق العبادي.

٢ـ المنتظري، رسالة الحقوق، الطبعة الرابعة، ص ١٥.

ثانياً: ما هو المعيار الذي ينبغي اتّخاذه لمعرفة هذه المجموعة من الحقوق؟ و إذا وجدنا في النصوص الدينية ما يتعارض مع هذا النوع من الحقوق، فالأولوية لأيّ منهما؟

ثالثاً: انتهج سماحتك منهجاً يخالف «أصل البراءة»[1] العقلي المشهور عند الأصوليين والفقهاء، وقبولك بـ«أصالة الحظر»[2] العقلي، فكيف يمكن التوفيق بين رأيك هذا والرأي الآنف ذكره؟

الجواب:

أوّلاً: بما أنّ الفقه الإسلامي قد وُضِع على أساس المتطلّبات والحاجات للأزمنة المختلفة، وأنّ الفقهاء العظام قد استنبطوا أحكامها من الآيات والروايات، وبما أنّه قد تبدّلت اليوم الكثير من هذه الحاجات والمتطلّبات، لذلك ينبغي من خلال اتّباع نفس «منهج الإجتهاد الفقهي» التقليدي وبالإستناد إلى الآيات والروايات، إيجاد تحولات وبحوث جديدة على صعيدين:

١ـ فتح آفاق وبحوث جديدة في «أُصول وقواعد الفقه». فاليوم ومع ظهور حاجات وتساؤلات جديدة لم تكن مطروحة في الماضي، إذا

١ـ أصالة البراءة: في الأحكام، قاعدة فقهية أصولية تقول عند فقدان الحكم الشرعي في قضية ما كـ(حكم التدخين) فالأصل العقلي هو البراءة من التكليف بناءاً على قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) تقابلها أصالة الحظر. والبراءة قسمان البراءة العقلية والبراءة الشرعية.

٢ـ أصالة الحظر: في الأحكام، قاعدة فقهية أُصولية، تقول الإنسان مخلوق الهي و تصرفاته يجب أن تكون خاضعة للإرادة الإلهية والأصل ترجيح المنع والحظر على الفعل، و أكثر من تمسّك بها هم الفقهاء الأخباريون [اصحاب النص] و خالفهم الأُصوليون ذات التوجه العقلي و طعنوا في أدلّتها.

أعيد النظر في الأُصول والقواعد الفقهية، وتمّت دراسة الأحكام الإسلامية «غير التعبّدية» التي لا خفاء في مصالحها ومفاسدها، لمعرفة معايير مثل هذه الأحكام وطريقة كشفها عن طريق الإستفادة من النصوص الدينية وسيرة المعصومين عليهم السلام، ومعرفة الظروف الزمانية والمكانية لصدور الأحكام، فمن المؤكّد أنّنا سنحصل على رؤى وأحكام جديدة قادرة على تلبية المتطلّبات المعاصرة للمجتمع الإسلامي.

٢ـ ضرورة التحوّل في تنظيم أبواب الفقه [الإسلامي] وإيجاد أبواب جديدة على أساس الإستنباطات الجديدة القادرة على استشراف وضمان دراسة ومعرفة جميع أبعاد المسائل ومنها معرفة حقوق وحريات المجتمع في إطار التعاليم الإسلامية. وهذه بطبيعة الحال أُمور لم تكن مطروحة [في الفقه] في الماضي مثل: حقوق العمال، وقضية الأحزاب والتكتلات الإجتماعية الأُخرى، وموضوع وسائل الإعلام وما إلى ذلك من قضايا.

ثانياً: يبدو أنّ معيار ومؤشر الحقوق الأساسية والفطرية [للإنسان] كونها تقع خارج الزمان والمكان، وثباتها في كلّ الظروف والأحوال ولدى شتّى المجتمعات والشعوب مع ما بين الأمم من تفاوت في الثقافة والدين والعادات والتقاليد. ومثل هذه الحقوق لا تنبثق بالطبع من وضع جغرافي معيّن ولا من زمان بعينه، و إنّما هي منبثقة أساساً من المصالح الشخصية للإنسان، ومنشأ اعتبارها هو إنسانية الإنسان فقط. وبالطبع إن مثل هذه الحقوق إذا اعتُرفَ بها ونالها الناس فمعنى ذلك «تأمين العدالة» في هذا الجانب.

والنصوص الدينية التي تهدف هداية الناس وتأمين العدالة

لاتتعارض أساسا مع هذه الحقوق المنبثقة من المصالح الشخصية للناس والتي تستند إلى «إنسانية الإنسان».

ولكن من المحتمل أن تتعارض بعض النصوص الدينية من الروايات غير المعتبرة، وأن يتعارض تفسير بعض النصوص المعتبرة والقطعية مع مثل هذه الحقوق [الأساسية]. و في مثل هذه الحالات يمكن التوصل إلى الحقيقة عبر ردّ [الأحكام] الفرعية الى «الأصول» وقياسها مع محكمات الكتاب والسنّة والعقل.

ثالثاً: إنّ القول بـ«أصالة الحظر» لا يتنافي مع الحقوق الأساسية التي تتعلّق بالكرامة الشخصية للإنسان؛ وذلك لأنّه وفقاً للرؤية الكونية الإلهية: أنّ مبدأ جميع الموجودات، ومنها الإنسان وحقوقه الشخصية والفطرية، هو اللّه (تبارك وتعالى). ويستلهم من الآيات والروايات المتعدّدة، التي أشرت إليها في كتابي رسالة الحقوق، أنّ اللّه (عزّ وجلّ) جعل للناس حقوقاً من حيث كونهم أناساً، وبغض النظر عن أفكارهم ومعتقداتهم، وهذا هو ما تشير إليه الآية الكريمة: ﴿وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَني آدمَ...﴾[1] وما شابهها من الآيات، هذا فضلاً عن أحاديث [السنة النبوية] التي تصبّ في هذا السياق. إنّ أصالة الحظر تتعلق بمرتبة سابقة على جعل هذه الحقوق من اللّه للعباد؛ أي لو أنّه عزّ وجلّ لم يجعل هذه الكرامة الشخصية والشرف لبني الإنسان، لما كان هناك اعتراف وقيمة «للحقوق الفرعية» المنبثقة عنها.

١ـ الاسراء (١٧): ٧٠.

السؤال السابع عشر:

[تساوي الناس في الحقوق الفطرية و سبب التفاوت في الأحكام]

السؤال السابع عشر: انطلاقاً من السؤال السابق، ومع الأخذ بنظر الإعتبار في ما جاء في «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الذي أصبح موضع توافق عامّ للعقلاء في العصر الحاضر، يرجى بيان وجهة نظر سماحتك في القضايا التالية:

[أ] إذا كان الإنسان محترماً من حيث إنسانيته وله حقوق، فهل كلّ أفراد البشر متساوون في استيفاء حقوقهم الإنسانية، بما في ذلك الحقوق المدنية والجزائية والتجارية، والتصدّي للمناصب والمسؤوليات المختلفة؟ أم إنّ لإنتماء الأفراد الديني والمذهبي تأثير نوعي في هذا المجال، يؤدّي إلى حصول البعض على مثل هذه الحقوق وحرمان الآخر منها؟

[ب] هل الرجال والنساء متساوون في التمتّع بالحقوق الإنسانية؟ و في هذا الفرض، كيف يمكن تفسير وتبرير الإمتيازات التي يختصّ بها الرجال في أحكام [الفقه الإسلامي] مثل النكاح، والطلاق، و ولاية الصغير، والشهادة، والقضاء، والولاية، والديات، والإرث، وما إلى ذلك؟

[ج] إذا كان الناس في الدنيا أحراراً (ليس من حيث الوظائف الدينية

و إنّما) في [انتخاب] الدين والعقيدة، و إظهارها، أو تبديلها، والعمل وفقاً لها، أو ترك الأعمال الدينية. فالسؤال هو: كيف يمكن تقييم الأحكام الفقهية في موضوع «المرتدّ» سواء المرتدّ الفطري أم المرتدّ الملي،[١] وكذلك تفريعات قضية الإرتداد وتفاصيلها؟ ولماذا يواجه تاركوا الواجبات الدينية في بعض الحالات عقوبة التعزير؟

جواب السؤال [أ]:

إنّ الإنسان محترم من حيث إنسانيته وله حقوقه، وكلّ أفراد البشر «متساوون» في استيفاء حقوقهم الإنسانية بما في ذلك الحقوق العامّة والمدنية والجزائية والتجارة المتبادلة. بمعنى أنّه يحق لهم السعي لإستيفاء حقوقهم والحصول على مناصب وأشغال.[٢]

ولكن لابدّ أن نعلم أساساً بأنّ ثبوت حقّ الحصول على منصب إجتماعي لأيّ شخص مشروط بأهليته لذلك المنصب، وأنّ أكثرية الناس يجب أن توافق على تصديه لذلك المنصب. ومن الجانب الآخر فقد أكّد الإسلام لأتباعه من المسلمين بأنّه لا ينبغي أن يحكمهم شخص «غير مسلم» وفقاً للآية الكريمة: ﴿**وَ لَنْ يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبيلاً**﴾[٣]، ونهاهم [في آيات عديدة من القرآن] من إتّخاذ

١ـ انظر تعريف المرتد صفحه ١٤٣.
٢ـ بعيداً عن الإنتماءات الدينية والعرقية.
٣ـ النساء (٤): ١٤١.

«ولي» لا يؤمن باللّه ورسوله واليوم الآخر. وأمر المؤمنين أن لا يفوضوا مسؤولية منصب حساس إلى فاسق أو فاجر أو متهتّك. وعلى هذا الأساس فإنّ المجتمع الذي تتألف أكثريته من المسلمين، يكون تصدّى غير المسلم فيه لأيّ منصب يتضمن نوعاً من التسلّط على المسلمين يصبح أمراً غير مشروع، وهو بلا شكّ يتعارض مع إرادة و «حقّ الأكثرية» في ذلك المجتمع، لأنّه لا يحقّ لأيّ فرد أو جماعة تجاهل حقّ الأكثرية في أيّ مجتمع كان.

وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى [عدم جواز التصدّي] لمن لا يتّصف بالمؤهّلات الأخلاقية أو الكفاءَة العلمية أو المقدرة اللازمة لإدارة شؤون المجتمع. وهذه الشروط لا تتعارض مع حقوق الإنسان. فقضية [عدم اعتقاد الشخص بـ] الدين والمذهب تمثّل في نظر المتدينين نوعاً من فقدان الشروط بالنسبة إلى من لا يعتنق ذلك الدين أو المذهب. ومن لا يتمتّع بالمواصفات المقبولة لدى أكثرية المجتمع لا يحقّ له التصدّي لزمام الحكم عليهم. ومبادئ حقوق الإنسان أيضاً تعطيهم الحقّ في عدم ترشيح أو انتخاب من يرونه فاقداً للشروط التي تؤهّله لإدارة شؤونهم المهمّة.

في ضوء ما سبق ذكره يتّضح بداهة، عدم وجود منع شرعي لـ «تصدّي غير المسلم» في ما يخصّ المناصب غير الأساسية التي لا تتضمّن سلطة لغير المسلم على «المسلم».

[الحكمة من تفاوت الحكم بين الرّجال والنساء في الروايات]

جواب السؤال [ب] و [ج]:

الرجال والنساء متساوون في التمتع بالحقوق الإنسانية والفطرية، ولكن ينبغي أخذ النقاط التالية بنظر الإعتبار:

١ـ من الطبيعي أن لكلّ حقّ طرفان؛ أي إذا كان لشخصٍ حقّ على فرد، فهذا الفرد أيضاً له حقّ على ذلك الشخص. وكلّ حقّ لطرف يستلزم «مسؤولية»[١] على الطرف الآخر. مثلاً إذا كان للرجل حقّاً على زوجته، فهي في المقابل لها حقّ على زوجها أيضاً، وحقّ كلّ واحد منهما يفرض واجباً على الآخر. وهكذا الحال أيضاً بالنسبةالحقوق المتبادلة بين الوالدين والأولاد، والحكومة والشعب.

والحالة الوحيدة التي يمكن فيها افتراض وقبول الحقّ من غير وجود مسؤولية بإزائه هي ما يخصّ اللّه (تعالى)، إذ له (جلّ وعلا) على عباده حقوق ولكنّه في المقابل غير مكلف بأداء عمل؛ و إن كان يفيض من رحمته اللامتناهية على عباده تفضلاً منه وتحنناً، بل إنّه قد اعتبر ذلك من باب الواجب عليه في قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾.[٢]

٢ـ كلّ حقّ و واجب للمرأة والرجل يجب أن يكون على أساس «العدالة»؛ والعدالة لا تعني تساويهما في جميع الجوانب، بل تعني إعطاء

١ـ ورد في النص عبارة: تكليف.

٢ـ الأنعام (٦): ٥٤.

كلّ ذي حقّ حقّه، وفرض الواجب عليه بقدر استطاعته. ومن البديهي وجود التفاوت بين الرجل والمرأة في التكوين البدني والخصائص الجسمية والنفسية والطباع والإحتياجات. ولابدّ أن تكون الحقوق والواجبات التي أقرّتها الشريعة لكلّ منهما موافقة لمدى قدرة واستيعاب كلّ منهما، و إن لم تكن كذلك فهي ظلم لهما.

وهذا التفاوت [في الحقوق والواجبات بين الرجل والمرأة] لا يأتي بسبب اختلاف الكرامة الإنسانية وقيمة كلّ منهما حتّى يقول قائل: إنّ هذا التفاوت يعني تفوق أحدهما على الآخر في القيمة الإنسانية، و إنّما يأتي انطلاقاً من أنّ «الحقوق والواجبات» يجب أن تكون متوافقة مع فطرة الأفراد وتكوينهم وقدراتهم ومؤهلاتهم ومتطلباتهم. والعدالة بهذا المعنى تقتضي للمرأة، التي تعتبر مخلوقاً رقيقاً ولطيفاً والتي وصفها أميرالمؤمنين [على بن أبي طالب] بـ**«أنّ المرأة ريحانة و ليست بقهرمانة»**[1]، أن تعفى من الواجبات العسيرة والمهام والمسؤوليات الجسيمة التي تتطلب مقدرة جسمية ومعنوية عالية. وهذا [الإعفاء من المسؤوليات العسيرة] في الحقيقة هو رعاية ولطف من الشريعة بالمرأة ولا يدخل في باب الإستهانة بها أو احتقارها أو منح ميزات للرجل على حسابها.

إن بعض الجوانب التي أشير اليها في السؤال مثل: [عدم جواز تولي

١ـ «فإنّ المرأة ريحانة و ليست بقهرمانة»، نهج‌البلاغة، صبحي الصالح، كتاب رقم ٣١.

المرأة] الولاية والقضاء وكذلك [عدم فرض] ذلك منصبي الولاية والقضاء يتطلبان بطبيعة الحال حضور الوالي والقاضي بين أوساط الرجال ومخالطتهم والتحاور معهم، بل قد يؤدّي، كما يلاحظ أحياناً، إلى التناحر والتخاصم بين طرفي القضية. وهذا بطبيعة الحال يتنافى مع حشمة المرأة وتستّرها ورقّة نفسها وصونها من الرجال الأجانب. ومن الواضح أنّ المرأة، وخاصّة إذا كانت شابّة، تكون عرضة لطمع الآخرين وأصحاب الفتن والوقوع في الفتنة أكثر من الرجل. ومن هنا فقد أعفتها الشريعة من تسلّم مثل هذه الأعمال والمناصب، وهذا ليس من باب التحقير والإستخفاف بها وانّما لأنّ العمل في مثل هذه الوظائف يجعل من الصعب عليها التحفّظ والتستّر في مثل هذه المسؤوليات.

٣ـ إنّ التفاوت البنيوي بين الرجل والمرأة في جانبي التدبير والعواطف ممّا لا مجال لإنكاره. فالملاحظ عادة أن المشاعر والعواطف لدى النساء هي أكثر من الرجال. وهذا بالطبع لا يعني الإنتقاص من قيمتها الإنسانية وكمالها المعنوي، و إنّما يقتضي تكليفها بالأعمال والشؤون التي تتطلب عاطفة وفيرة مثل تربية الطفل ورعايته وتدبير شؤون المنزل، إضافة إلى إعفائها من الشؤون التي تؤدّي فيها شدّة العواطف والمشاعر إلى أضرار أو آثار سلبية مثل [تفاوت حقّ المرأة عن الرجل في] الطلاق والشهادة والجهاد والولاية والقضاء. ففي أمثال هذه الأمور هناك مخاوف من وقوع المرأة تحت تأثير عواطفها وهو ما قد يؤدّي إلى نتائج سلبية على المرأة نفسها و على المجتمع.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّه ليس الحال بالنحو الذي يوحي و كأنّ المرأة لا حقّ لها كلّياً في قضايا الطلاق والشهادة؛ ففي قضية الطلاق يمكن للمرأة أن تشترط ضمن عقد النكاح، أن يفوض إليها الزوج على نحو «الوكالة من دون حقّ العزل»[١] حقّ الطلاق في الحالات الخاصة التي تشترطها الزوجة، وعند قبول الزوج بهذا الشرط لا يستطيع منعها من تطليق نفسها.

وحتّى لو افترضنا عدم وجود هذا الشرط، إذا تجاهل الزوج حقوق الزوجة ولم يتمكن الحاكم الصالح من إرغامه على ضمان حقوقها عبر التذكير أو الإجبار، و إذا كان زواج المرأة بذلك الرجل يوقعها في الحرج والشدة، ثمّ تقدّمت على إثر ذلك بطلب الطلاق، يستطيع الحاكم إرغام الزوج على التطليق، و في حالة عدم إمتثال الرجل، يجوز للقاضي تطليقها [شرعيا].[٢]

وأمّا في ما يخصّ اعتبار «شهادة المرأة» [في المحاكم] فحين يتعلّق الأمر بقضايا وحقوق مالية أو لها صلة بالمال، تُقبل شهادة المرأة بإضافة

١ـ نصت القوانين على حقّ الموكلّ على عزل الوكيل متى شاء، و لكن هناك نوع من الوكالة الجارية في قوانين إيران تسمّي «الوكالة من دون حقّ العزل» حيث يوافق الموكّل على إسقاط حقّه في سحب الوكالة و عزل وكيله ضماناً لحقّ الوكيل. و مثال ذلك جارياً في عمليات بيع العقار أو في العلاقات الزوجية حيث يعطي الزوج عند عقد الزواج «توكيلاً بحقّ الطلاق» للمرأة في حال عدم الوفاء بالشروط المتّفق عليها مع عدم حقّ إسقاط الوكالة.

٢ـ أو بأمر قضائي.

شهادة الرجال، أو بإضافة يمين المدّعي، ويؤخذ بها وتكون نافذة، ومثال ذلك قبول شهادة المرأة في الديون بمعناها العامّ والشامل للقرض، وثمن المبيع، وثمن بيع السلف، وكلّ ما في الذمّة، والغصب، وعقود المبادلات، والوصية المالية، والجنايات الموجبة للدية كجناية الخطأ وشبه العمد، وقتل الأب لإبنه، وقتل الكافر الذمي، و [قبول شهادتها في قضايا مثل] أصل النكاح، وأصل الخيار و زمانه، وحقّ الشفعة، وفسخ العقد، وكذلك كلّ ما يتعلّق بالأموال.

وكذلك تُقبل شهادة النساء في بعض الحقوق والأمور التي يكون من المتعذّر إطلاع الرجال عليها، حتّى بدون إضافة شهادة الرجال اليها أو إضافة يمين المدّعي، مثل الشهادة على الولادة، والبكارة، والحيض، والعيوب الباطنية للنساء، والشهادة على حصول الرضاع. و في هذه المجالات ينبغي أن تشهد أربع نساء على الأقلّ، ولكنّ الشيخ المفيد، وسلّار (الديلمي) قالا: بكفاية شهادة امرأتين مسلمتين وعادلتين في المجالات المذكورة.[1]

وأمّا [حكم شهادة المرأة] في الشؤون غير المالية أو التي لا علاقة لها بالمال، فإنّها لا تقبل،[2] و إن اُضيفت إليها شهادة الرجال أو يمين المدّعي، كشهادة المرأة على قضايا توجب القصاص أو العفو عنه، والشهادة على النسب، و رؤية الهلال، وكذلك [لاتُقبل] الشهادة على

١ـ مفاتيح الشرائع، ج ٣، ص ٢٩١.

٢ـ لاتقبل عند بعض الفقهاء.

إسلام الأفراد، والبلوغ، والرجوع عن الطلاق، والوصية والوكالة. ولكن [الفقيه] ابن أبي عقيل قال: إنّ شهادة النساء الموثوقات مع إضافة شهادة الرجال مقبولة ونافذة في جميع القضايا. وكذلك قال الشيخ الطوسي في «المبسوط» وقال ابن الجنيد: يثبت الطلاق والخُلع بشاهد وامرأتين.[١]

تجدر الإشارة إلى أنّ ما قيل حول غلبة العواطف على التدبير [العقلي] لدى النساء و إنعدام هذه الحالة لدى الرجال، إنّما هو معيار أكثر الأفراد وليس جميعهم، والمشرّع إنّما يسنّ القوانين عادة (سواء كان القانون إلهياً أم وضعياً) وفقاً للأكثرية والموارد الغالبة للموضوع.

[اسباب تفاوت الحكم بين الرّجال والنساء في الروايات الإسلامية]

إنّ ما ذكرناه في ما سبق يمثل فقط «الحكمة» من عدم قبول شهادة المرأة في القضايا المذكورة وليس «العلّة التامة» لها.

[اما العلل الأخرى فهي]:

[الأول: الضعف أو الإنحياز عند النساء:]

جاء أيضاً في رواية منقولة في كتاب «علل الشرائع» وكتاب «عيون الأخبار» روى محمّد بن سنان: أنّ الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام قال في معرض تعليل عدم قبول شهادة المرأة في قضايا رؤية الهلال والطلاق:

«و علّة ترك شهادة النساء في الطلاق والهلال، لضعفهن عن الرؤية و

١ـ مختلف الشيعة، ج ٨، ص ٤٥٤ ـ ٤٥٥ و ٤٦٣ ـ ٤٦٤.

محاباتهن النساء في الطلاق، فلذلك لاتجوز شهادتهن إلاّ في موضع ضرورة، مثل شهادة القابلة».[۱] ويفهم من هذه الرواية:

أوّلاً: إنّ عدم قبول شهادة النساء في الأمور المذكورة، ليس من «الأمور التعبّدية» التي يتعذّر على الإنسان إدراك دليلها والحكمة الكامنة وراءها.

ثانياً: يبدو من ظاهر الحديث الذي يقول: «**لِضعفهن عن الرؤية و...**» وأيضاً: «**و محاباتهن النساء في الطلاق...**». أنّ السبب الأساسي في عدم قبول شهادة النساء في المجالين المذكورين آنفاً هو السبب الذي ذُكر في الرواية. وعلى أساس ذلك لو حصلت حالة يقينية بعدم ضعف بصر المرأة، أو عدم انحيازها إلى النساء في قضايا الطلاق، ربّما يمكن القول بإنتفاء ما يبرر عدم قبول شهادة المرأة [كما قال]، الاّ في موضع ضرورة مثل شهادة القابلة.

وهكذا الحال بالنسبة لموضوع [النهي عن] مشاورة النساء الذي ورد فيه إن أميرالمؤمنين [على بن أبي طالب] قال: «**و إياك و مُشاورة النساء فإنّ رأيهنَّ إلى أفْنٍ، و عزمَهنَّ إلى وَهْنٍ...**»[۲]، حيث علّل الإمام أن عدم مشاورتهن هو بسبب ضعف رأيهن و وهن عزمهن. ومن المؤكد أن هذا التعليل لا يشمل جميع النساء،[۳] إذ لا شكّ في وجود نساء لسن كذلك.

۱ـ وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۳٦٥، ح ٥۰.
۲ـ نهج‌البلاغة، صبحي الصالح، الكتاب رقم ۳۱.
۳ـ او في جميع الأزمنة.

إذاً فمعنى التعليل هو إن كانت بعض النساء لا يتصفن بالصفتين المذكورتين [أي لم يكن رأيهنّ إلى أفن وعزمهنّ إلى وهن] فإن مشاورتهنّ غير منهي عنها، وكذلك الحال إذا كان بين الرجال من يتصف بهاتين الصفتين [أي من كان رأيه إلى أفن وعزمه وهن] فإنّ مشاورتهم تخضع للنهي الوارد في الرواية. والحقيقة هي أن موضوع النهي في ما ذكر من كلام أميرالمؤمنينعليه السلام ينطبق على الرأي الضعيف والعزم الواهن، سواء كان الذي يتصف بهذه الصفة رجلاً أم امرأة.

كما يقال أيضاً في تعليل الرواية المنقولة في كتاب «علل الشرائع» أنّ مصداق حكم عدم قبول شهادة المرأة، ينطبق على المرأة الضعيفة البصر، أو على المرأة التي تميل إلى بنات جنسها في الطلاق.[1] فإنّ كانت هناك امرأة لا تتصف بهاتين الصفتين ربّما لا تنطبق عليها الرواية. وكذلك الحال فيما إذا كان هناك رجل يتصف بهاتين الصفتين.[2] فلربّما لا تقبل شهادته.

[الثاني: دور العادات الجاهلية في عدم نضج شخصية المرأة]

يحتمل، لإفتقار المرأة إلى النضج الثقافي والإجتماعي في العصور السابقة و في عصر الرسالة والإمامة، و بسبب الظروف التاريخية والعادات والتقاليد الجاهلية، وضعف قدرتها على تحمل أُمور مهمة

١ـ فتكون غير محايدة في الإدلاء بالشهادة.

٢ـ أي كان ضعيف البصر و منحازاً للرجال.

مثل [التصدّي] للقضاء والشهادة وما شابه ذلك، فقد رفعت الشريعة [الإسلامية] عن المرأة مثل هذه الأُمور.

[بعض أحكام النساء خاصة لظروف معينة]

ويمكن الإشارة إلى أمرين في ما يخصّ احكام تفاوت الرّجال والنساء:

الأوّل: إنّ الرواية التي أشرنا إليها من كتاب «علل الشرائع»، علّل فيها الإمام الرضا عليه السلام إن عدم قبول شهادة النساء في إثبات الهلال، هو ضعف البصر، و في الطلاق الى الانحياز النوعي إلى بنات جنسهن. ومن البديهي أنّ هذا التعليل لا يصدق على الدوام و على جميع النساء، وربّما لا يصدق هذا التعليل بالنسبة إلى بعض القبائل والشعوب أو المناطق المختلفة. إذاً فلابدّ من الإكتفاء بحكم عدم الجواز في الحالات التي يصدق عليها التعليل. وهذا بحد ذاته قد يعدّ دليلاً على الإحتمال السابق، وعلى أنّ الروايات تشير إلى ظروف و زمان ومكان بعينه.

الثاني: نلاحظ في بعض الروايات التي تنص على عدم قبول شهادة النساء في مجالات معينة أنّها جاءت بعبارة: «لا أجيز» بدلاً من عبارة: «لا يجوز» وأمثالها، مما لا يدلّ ظاهر العبارة على حكم إلهي دائم، بل إنّها شبيهة بالأحكام التي تشير إلى ظروف خاصّة و إلى زمان و مكان معيّن.

والروايات التي جائت لظروف خاصة نعرضها كالآتي:

١ ـ سُئِل الإمام أبو عبداللّه جعفر [الصادق] عليه السلام عن شهادة النساء في

النكـــاح فـقال: «... و كان علي عليه السلام يقول: لا أجيزها في الطلاق... إنّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله أجاز شهادة النساء في الدَّين مع يمين الطالب...».(١)

وجاء في رواية أُخرى ما يلي: «إن رسول‌الله صلى الله عليه وآله أجاز شهادة النساء في الدَّين وليس معهنّ رجل».(٢)

٢ـ و جاء في رواية أُخرى عنه أيضاً: «سئل عن رجل مات و ترك إمرأته و هي حامل؛ فوضعت بعد موته غلاماً، ثمّ مات الغلام بعد ما وقع إلى الأرض، فشهدت المرأة الّتي قبّلتها أنّه استهلّ و صاح حين وقع إلى الأرض ثمّ مات؟ قال الإمام عليه السلام : على الإمام أن يجيز شهادتها في ربع ميراث الغلام».(٣)

٣ـ عن أبي عبدالله [الصادق] عليه السلام قال: «أجيز شهادة النساء في الغلام، صاح أو لم يصح...».(٤)

٤ـ روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «أُتي أميرالمؤمنين عليه السلام بإمرأة بِكْرٍ زعموا أنّها زنت، فأمر النساء فنظرن إليها فقلن: هي عذراء، فقال: ما كنت لأضرب من عليها (خاتم من الله)، و كان يجيز شهادة النساء في مثل هذا».(٥)

٥ـ روي عن الإمام محمّد الباقر عليه السلام أنّه قال: «قضى أميرالمؤمنين

١ـ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٥١، ح ٢، ٢٠ و ٤٣.
٢ـ و هي الرواية المرقّمة ٤٣.
٣ـ المصدر السابق، الحديث ٦.
٤ـ المصدر السابق، الحديث ١٢.
٥ـ المصدر السابق، الأحاديث ١٣ و ٤٩.

[علي]عليه السلام في وصية لم يشهدها إلّا امرأة؛ فقضى أن تجاز شهادة المرأة في ربع الوصية».[١]

٦ـ و روى عنه عليه السلام أنّه قال في رواية أُخرى: «قضى أميرالمؤمنين [علي] عليه السلام في غلام شهدت عليه امرأة أنّه دفع غلاماً في بئر فقتله، فأجاز شهادة المرأة بحساب شهادة المرأة».[٢] و رواه الصدوق بإسناده إلى قضايا أميرالمؤمنين عليه السلام إلّا أنّه سقط قوله: «بحساب شهادة المرأة».

٧ـ و كذلك روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «... و كان أميرالمؤمنين عليه السلام يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار، و لا يجيز في الطلاق إلّا شاهدين عدلين... قضى بذلك رسول‌الله صلى الله عليه وآله و أميرالمؤمنين عليه السلام بعده عندكم».[٣]

قد يقال بالطبع أنّ المراد من إجازة الشهادة، هو الأخذ بشهادة المرأة في الشؤون المالية [فقط] التي ينبغي أن تُقبل شهادتها فيها قطعاً، ولهذا قال في بعض الروايات: «على الإمام أن يجيز» ولم يقل: «للإمام أن يجيز». ولكن من جانب آخر يلاحظ في الكثير من الروايات وجود كلمة «قضى» وأشباهها وهذه قرينة على أن المراد من الإجازة في هذه الروايات هي الإجازة التي تُعدّ من شؤون الحاكم الإسلامي. وعلى هذا الفرض يبدو الإحتمال المشار إليه بأن الروايات المذكورة تشير إلى

١ـ المصدر السابق، الحديث ١٥.
٢ـ المصدر السابق، الحديث ٢٦.
٣ـ المصدر السابق، الحديث ٣٥.

الأوضاع والظروف الخاصّة بالنساء في ذلك العصر [وليس لكلّ عصر] يبدو احتمالاً مقبولاً. و في ضوء هذا الإحتمال لا يبقى لهذه الروايات تعبير عن حكم إلهي دائم.

[الثالث: علة التفاوت بين المرأة والرجل في الدية والإرث]

النقطة الثالثة تتعلق بالتفاوت بين المرأة والرجل في أحكام الدية والإرث [في الفقه الإسلامي]. وهذا التفاوت لا يأتي بالطبع من منطلق تقييم [إنسانية المرأة] لكي تذهب بنا الظنون إلى القول بأن القيمة الإنسانية للمرأة تعادل نصف قيمة الرجل.

ففي ما يخصّ الدية [وعلّة تعيين النصف للمرأة] لعلّ السبب فيها يعود إلى أنّ دور الرجل في توفير المتطلّبات المادية والاقتصادية للمجتمع والأسرة أكبر من دور المرأة. ومن المعروف أن أعباء الإنتاج والتجارة والصناعات الثقيلة وكذلك توفير نفقة الزوجة والأولاد وكذلك مهر الزوجة كلّها تقع على عاتق الرجل. وعلى الرغم من أن النساء أصبح لهن اليوم دور مشهود إلى حدٍّ ما في المجال الاقتصادي، إلّا أنّ دور الرجال في كلّ الأحوال لا زال أكثر منها أضعافاً مضاعفة. وعلى هذه الفرضية فإن الفراغ الذي ينتج عن قتل رجل في تأمين إقتصاد المجتمع والأسرة يفوق حسب أغلب الحالات، الفراغ الذي ينتج عن قتل امرأة، و إعطاء دية مضاعفة للرجل يسدّ هذا الفراغ إلى حدٍّ ما.

وكذلك في ما يخصّ الإرث، فبما أنّ نفقة الزوجة والأولاد وكذلك

مهر المرأة هي من مسؤولية الرجل، فإن العدالة تقتضي أن يكون للرجل نصيب مضاعف من ثروة المجتمع بالمقارنة مع المرأة.

وبعبارة أُخرى، إذا نظرنا إلى مجموع الرجال والنساء والثروات التي يجري تناقلها من جيل إلى جيل، نجد أن هذه الثروات تحتاج إلى تدبير وتعقّل من أجل الحفاظ عليها وتنميتها. وهذه بالطبع مسؤولية ثقيلة، وقد أوكلَ اللّه (تبارك وتعالى) المسؤولية الثقيلة في حفظ وتنمية ثلثي هذه الثروة إلى الرجال في هذه المرحلة [من حفظ الثروة والإنتاج] وترك ثلث المسؤولية بيد النساء، وهذا بالطبع من باب التخفيف عنهن.

وأمّا المسؤولية في مرحلة الإنفاق والإنتفاع من الثروات فغالباً ما تتساوي النساء مع الرجال، بل لعل إنفاق النساء يفوق إنفاق الرجال؛ وذلك لأنّ النساء غالباً هن أكثر حاجة إلى الثروة لإنفاقها على الزينة والتجميل، هذا فضلاً عن النفقات والمصاريف العادية. والمفروض هنا بالطبع هو أن تكون كلّ نفقات المرأة وحتّى مصاريف زينتها وكذلك نفقة الأولاد على الرجل. والجدير بالذكر أنّ نفقة المرأة (خلافاً لنفقة الأولاد والوالدين) تعدّ من جملة حقوقها على الرجل، فإذا نكل الزوج عن أدائها فإنّه يرغم على أدائها.

إذاً، فإنّ الرجال في الواقع ملزمون بإنفاق نصف ثروتهم تقريباً على شؤون الزوجة والأولاد، بينما النساء غير ملزمات بإنفاق ثروتهن، التي تساوي ثلث المجموع، في أي مجال. وهذا يعني أنّه في مرحلة الإستهلاك تعود ثلث الثروة إلى الرجال وثلثاها إلى النساء.

تجدر الإشارة إلى أنّه فضلاً عن [تحمل الرجل لـ]نفقة المرأة ومهرها فإنّ دية قتل الخطأ، في حالة ثبوتها بالبينة، تقع على «العاقلة»[1]، والعاقلة تشمل الرجال فقط، ولا تدخل النساء بشكل عامّ في إطار العاقلة.

كما ينبغي الإلتفات كذلك إلى أنّ البيئة التي نزل فيها الإسلام كانت بيئة جاهلية تماماً، وأن المرأة من الناحية المبدئية لم يكن لها قيمة تذكر، ولم يكن لها نصيب من إرث الميّت، إذ كان شعارهم يومذاك: (بنونا بنو أبنائنا، وبناتُنا * بنوهن أبناءُ الرجالِ الأباعد) وكانت زوجة الميت تُستورث في جملة ما يستورث من أمواله. و في مثل هذه البيئة جعل الإسلام المرأة ذات حقّ في الملكية، وأدخلها في عداد ورثة الميّت، إلّا أنّه جعل نصيبها من الإرث نصف نصيب الرجل للأسباب التي سبق ذكرها.

١ـ العاقلة أحد موضوعات في فقه الديات، والعقلة هم العصبة والعمومة و أولادهم و إن سفلوا. والعاقلة: من يحمل العقل. والعقل هي الدية، و تسمّى عقلاً، لأنّها تعقل لسان وليّ المقتول. و يقل: إنّما سميت العاقلة لأنّهم يمنعون عن القاتل، والعقل: المنع. و لا خلاف بين أهل العلم في أنّ العاقلة العصبات، و أنّ غيرهم من الإخوة من الأمّ، و سائر ذوي الأرحام، والزوج، و كلّ من عدا العصبات، ليس هم من العاقلة. واختلف في الآباء والبنين، هل هم من العاقلة أو لا. و عن أحمد في ذلك روايتان: إحداهما: أنّ كلّ العصبة من العاقلة، يدخل فيه آباء القاتل، وأبناؤه، و إخوته، و عمومته، و أبناؤهم. و هذا اختيار أبي بكر والشريف أبي جعفر، و هو مذهب مالك، و أبي حنيفة. لما روي عمر و بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، قال: (قضى رسول الله ﷺ أن عقل المرأة بين عصبتها، من كانوا، لا يرثون منها شيئاً إلّا ما فضل عن ورثتها، و إن قتلت فعقلها بين ورثتها). رواه أبو داود.

جواب السؤال «ج»: [أحكام الردّة]

[أوّلاً: الفارق الجوهري بين الردّة و تغيير العقيدة]

إن اختيار دين أو عقيدة أو تبديلها يختلف عن أمر «الردّة». فالذي يروم الوصول إلى الدين الحقّ والعقيدة المطابقة للواقع فمن الطبيعي أن يختار ديناً معيناً أو عقيدة معينة يبدّلها بغيرها. وهو في كلتا الحالتين يرى نفسه محقّاً وباحثاً عن الحقّ والحقيقة، حتّى و إن كان الدين أو المعتقد الذي اختاره يعتبر باطلاً في نظر شخص آخر.

وأمّا بالنسبة إلى «المرتدّ» فهو ليس بصدد التوصّل إلى الحقّ والحقيقة، و إنّما هو يعرف الحقّ وأين يكون، ولكنه مع ذلك يصر على العناد ومحاربة الحقّ والحقيقة. وهذا يعني أنّ الردّة في جوهرها تنطوي على العناد والجحود واللجاج. والآية الكريمة: ﴿**إنَّ الَّذينَ ارْتَدُّوا عَلى أدبارِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما تَبَينَ لَهُمُ الهُدى الشَّيطانُ سَوَّلَ لَهُمْ**﴾[1] دالّة على هذا الأمر أيضاً. ومن الواضح أنّ من تجلّي وتبين له طريق الهداية والحقّ، ومع ذلك يعود إلى الوراء مُعرضاً عن الحقّ والهداية لا يمكن أن يكون له دافع سوي اللجاج ومعاندة الحقّ.

و «الإرتداد على الإدبار» ليس مجرّد أمر قلبي وفكري يأتي بمعزل عن الفعل والحركات الخارجية. و إذاً مثل هذا الشخص سيقدم لا محالة

١ـ محمّد (٤٧): ٢٥.

على أفعال تنطوي على العناد والعداء للحقّ، وهذا بطبيعة الحال يصطدم مع مصالح المجتمع الديني وحقوق أفراده. و في مثل هذه الحالة لا تستطيع الحكومة الدينية أن تقف موقف اللامبالات وتكتفي بالتفرّج على تلك الأعمال.

[ثانياً: كيفية ثبوت الإرتداد و شروطها]

إنّ الآية الكريمة التي سبق ذكرها حول الردّة لم تبين الحكم الدنيوي للمرتدّ، ولكن الروايات بينت عقوبات من يرتدّ.

وبما أنّ الإرتداد يستلزم التعارض والمواجهة مع حقوق المجتمع الإسلامي، لذلك تقع على الحكومة الدينية مهمّة اتّخاذ الخطوات المناسبة بشأنه. ولهذا السبب يجب أن يثبت الإرتداد في محكمة شرعية صالحة ويصدر الحكم بشأنه من طرف تلك المحكمة نفسها. أي ينبغي أن يثبت موضوع الجرم الذي هو الإرتداد هناك، مثل سائر الجرائم التي عينت لها الشريعة حدوداً، عن طريق البينة أو الإقرار، ثمّ بعد ذلك يصدر الحكم بشأنه.

ومن الصعب إثبات الإرتداد لأنه يؤخذ فيه بنظر الإعتبار يقين الشخص وتبينه لكون ما إرتدّ منه حقّاً. واليقين والتبين هما من الأمور الداخلية الخفيّة عن المشاهدة، ولا يمكن إحراز إنكارالشخص للحقّ لمجرّد تلفّظه بكلمة أو قيامه بعمل معيّن. و إذا كانت هناك أدنى شبهة في ثبوت الإرتداد وكذا سائر المعاصي الموجبة للحدّ أو التعزير، لا يقام

الحدّ ولا التعزير، فقد قال رسول اللّهﷺ: «إدرؤوا الحدود بالشبهات».[١]

[ثالثاً: الإرتداد في عهد النبي نوعاً من المحاربة]

فضلاً عن هذا (وكما أكدت سابقاً) يلاحظ في الإرتداد إضافة إلى جحود المرتدّ وعناده، نوع من المحاربة للمسلمين. ففي الوقت الذي لم يكن الإسلام قد وصل إلى مرحلة الإستقرار، وكان عدد المسلمين قليلاً نسبياً، خطط جماعة من المعاندين والمناهضين للإسلام لمؤامرة كانت تهدف إلى زعزعة هذا الدين ثمّ القضاء عليه، وكانت هذه المؤامرة تتلخص في أن يتظاهر عدد منهم باعتناق الإسلام ثمّ بعد مدّة قصيرة يعلنون براءتهم من الدين وارتدادهم عنه، لكي يتسنى لهم بهذا الأسلوب إيجاد الشكوك في قلوب حديثي الإسلام ممن لم يرسخ الإيمان في قلوبهم بعد، ودفعهم إلى الإرتداد. وقد أفصح القرآن الكريم عن هذه المؤامرة على النحو التالي: ﴿**وَ قالَتْ طائفةٌ مِنْ أهلِ الكتابِ آمِنُوا بِالَّذي أُنْزِلَ على الّذين آمَنوا وَجْهَ النَّهارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يرْجِعُون**﴾.[٢]

بالإضافة إلى ذلك، ففي الوقت الذي كان فيه المشركون في حالة حرب مع المسلمين، كانت الردّة عن الإسلام تعني بشكلٍ ما الالتحاق بأعداء الإسلام والتكاتف معهم. وهذا ما يعني بالنتيجة أن موضوع الردّة

١ـ وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ٤٦، الباب ٢٤.

٢ـ آل عمران (٣): ٧٢.

في عصر النبي ﷺ وحتّى في عصر الأئمة عليهم السلام كان أبعد من مجرّد تغيير العقيدة أو التعبير عنها.

جواب السؤال «د»: [مناقشات حول التعزير]

و أمّا في ما يخصّ التعزير على ترك الواجبات وارتكاب المحرّمات فنشير إلى عدد من النقاط:

النقطة الأُولى: هل التعزير جائز أصلاً؟

إنّ مقتضى الأصل الأوّلي هو عدم وجود سلطة أو ولاية لشخص على شخص آخر. إذاً وفقاً لهذا الأصل لا يحقّ لأيّ شخص مبدئياً تعزير أحد؛ وذلك لأنّ التعزير يعني التسلّط على الغير والتصرّف في شؤونه، وهو أمر غير جائز عقلاً وشرعاً إلّا في الحالات التي أجازت فيها الشريعة.

واستدلّ [الفقهاء] على جواز التعزيرعلى بعض الذنوب، إلى إدعاء الإجماع بين الفقهاء وعدم الإختلاف في المسألة، كما جاء في كتاب «جواهر الكلام»[١]، و بعدّة أدلّة [أُخرى] هي:

الدليل الأوّل: سيرة النبي ﷺ والإمام أميرالمؤمنين [علي] عليه السلام . فإنّ النبي والإمام علي أمرا بتعزير أشخاص في بعض الحالات [الخاصة]

١ـ جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٤٤٨.

وهو ما عرضناه بالتفصيل في بحث الحسبة من كتاب «دراسات في ولاية الفقيه»(١)، وأنّه من الممكن، بعد إلغاء خصوصية [هذه الروايات] تعميم جواز التعزير في تلك الحالات الخاصّة على سائر الحالات.

ولكن يؤخذ على هذا الدليل في أنّ تعميم جواز التعزير عبّر إلغاء خصوصية [الروايات] في ضوء عدم ذكر معيار ومناط عامّ في الروايات المتعلّقة بالتعزيرات التي حصلت من طرف النبيﷺ و أميرالمؤمنينعليه السلام ، وبغض النظر عن الأدلّة الأخرى، ليس دليلاً رصيناً، ويمكن الطعن فيه.

الدليل الثاني: ما ورد في أحاديث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي تدلّ على وجوب إنكار المنكر بالقلب واللسان واليد، أو ما هو مقارب من ذلك.(٢)

ولكن الإستدلال بهذه الروايات قابل للطعن [أيضاً] وذلك لأنّ الغاية من وراء ذكر هذه الروايات هو أن يؤدّي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى منع وردع إرتكاب المنكر وترك الواجب، ولا علاقة لها بمسألة التعزير، الذي شُرّع لمعاقبة المذنب، إلّا أن يقال: إنّ ردع فاعل المنكر أو تارك المعروف باليد والقوة يشمل تعزيره أيضاً، و إن التعزير إضافة إلى أنّه عقوبة له، ينطوي أيضاً على جانب من الردع عن المعصية،

١ـ دراسات في ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٢٦٣ فما بعدها.
٢ـ و قد وردت هذه الأحاديث في الباب الثالث من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من كتاب وسائل الشيعة. [المؤلّف]

ومن هذا الجانب يكون التعزير بمثابة الأمر العملي بالمعروف أو النهي العملي عن المنكر.

الدليل الثالث: وجود روايات متعدّدة دالّة على أنّ اللّه (تبارك وتعالى) قد جعل لكلّ شيء حداً، و وضع حداً [أي عقوبة] لكلّ من يتعدّى ذلك الحدّ. ومن تلك الروايات ما جاء في صحيحة داوود بن فرقد التي رويت عن الإمام الصادق عليه السلام عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله أنّه قال: **«إنّ اللّه قد جعل لكلّ شيء حدّاً و جعل لمن تعدّى ذلك الحدّ، حدّاً»**.[1] وجاء ما يشبه هذا المضمون في الروايتين الثانية والثالثة[2]، غير أنّ الرواية الأولى كانت في رجلٍ ارتكب زناءً محصناً، وجاءت الرواية الثانية في مطلق الزنا، بينما كان موضوع الرواية الثالثة السرقة والزنا.

وقد جاءت جملة: **«إنّ اللّه قد جعل لكلّ شيء حدّاً...»** بقليل من الإختلاف في الروايات الثلاث بمثابة «تعليل للحكم» وظاهرها مضمون عامّ. و في مثل هذه الموارد يكون «عموم التعليل» حجّة لإستنباط عموم الحكم وذكره في مورد خاصّ لا يمنع ظهوره في العامّ. وممّا تؤيّد هذا الأمر الرواية الثانية (من الباب الثالث من أبواب مقدّمات الحدود)، التي قال فيها الإمام الصادق عليه السلام بشكل عامّ ودون أن يشير إلى ذنب خاصّ: «إنّ لكلّ شيءٍ حدّاً ومن تعدّى ذلك الحدّ له حدّ». فمن ناحية ليس المراد من «الحد» الذي ذكرته هذه الروايات لمن يتعدّى حدود اللّه، هو الحدّ

١ـ وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ١٤، ح ١.

٢ـ وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ١٥، ح ٢ و ٣.

بالمعنى الإصطلاحي [في الفقه][١] ذلك لأنّ الحدّ بمعناه الإصطلاحي لم يشرع إلّا لذنوب معينة.

والمقصود من «الحد» في الجملة الأولى ليس وجوب الأشياء أو حرمتها حتّى يقال: إنّ الأحكام لا تنحصر في الوجوب أو الحرمة، و إنّما هناك أشياء أُخرى حكمها الإستحباب أو الكراهة أو الإباحة، ولا يوجد لهذه الأحكام الثلاثة حدّ ولا تعزير. و إنّما المقصود أنّ اللّه (تعالى) قد جعل لكلّ شيء «حدا» أي نطاقاً ومجالاً محدداً لا يجوز تعديه والخروج عنه. مثلاً أن اللّه جعل للعلاقة الجنسية مع المرأة والإستمتاع بها حداً، وجعل للإنتفاع بالأموال حداً، وجعل لتناول المأكولات والمشروبات حدّاً، وكذلك جعل للمرئيات والمسموعات حداً، وما إلى ذلك. و وفقاً لهذا التفسير فإنّ جملة: «**إنّ اللّه جعل لكلّ شيء حدّاً**» تصدق بشكل «عامّ»، وذلك لأنّ كلّ شيء في الإسلام له حدّ ونطاق معيّن. والشاهد على هذا الأمر رواية عمرو بن قيس عن الإمام الصادق عليه السلام الذي قال له: «**يا عمرو بن قيس، أشعرت أنّ اللّه (عزّ وجلّ) أرسل رسولاً، و أنزل عليه كتاباً و أنزل في الكتاب كلّ ما يحتاج إليه و جعل له دليلاً يدلّ عليه، و جعل لكلّ شيءٍ حدّاً، و لمن جاوز الحدّ حدّاً؟**»

قال [الراوي]: قلت: أرسل رسولاً وأنزل كتاباً وأنزل في الكتاب كلّما يحتاج اليه وجعل عليه دليلاً وجعل لكلّ شيءٍ حدّاً ولمن جاوز الحدّ حدّاً؟

١ـ أي الحدّ بمعنى العقوبة الشرعية الثابتة بإزاء التعزير كعقوبة يحددها القاضي.

قال [الإمام]: **«نعم»**.

قلت: وكيف لمن جاوز الحدّ حدّاً؟

قال [الإمام]: **«إنّ اللّه جعل في الأموال أن لا تؤخذ إلّا من حِلّها، فمن أخذها من غير حِلّها قطعت يده حدّاً لمجاوزة الحدّ؛ و أنّ اللّه (عزّ وجلّ) حدّ أن لا ينكح النكاح إلّا من حِلّه و من فعل غير ذلك إن كان عزباً حدّ، و إن كان محصناً رجم لمجاوزة الحدّ»**.(١)

ولكنّ الشبهة هنا هي: هل إنّ كلّ ذنب، و إن كان صغيراً و [ارتكب] في غير الملأ العامّ، يستوجب التعزير؟

[الجواب:] هذا هو الظاهر من عبارات كتب: «المبسوط» و «الشرائع» و «القواعد».(٢) ورغم أن صاحب كتاب «الجواهر» ادّعى عدم الخلاف في النص والفتوى في تعميم الحكم لصغائر الذنوب إلّا أنّه قال: «قد يقال باختصاص التعزير بالكبائر دون الصغائر ممن كان يجتنب الكبائر».(٣) ورأي صاحب «الجواهر» هذا يستند إلى الآية الكريمة التالية: ﴿**إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيئاتِكُمْ و نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيماً**﴾.(٤) وذلك ببيان: أنّ تكفير السيّئات يستلزم عدم وجود تعزير لها. إلّا أنه يمكن القول بأنّ التكفير(٥) الذي تتحدّث عنه هذه الآية يتعلّق

١ـ روضة المتّقين، ج ١٠، ص ٥.

٢ـ المبسوط، ج ٨، ص ٦٩؛ الشرائع، ج ٤، ص ١٦٨؛ القواعد، ج ٢، ص ٢٦٢.

٣ـ جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٤٤٨.

٤ـ النساء (٤): ٣١.

٥ـ التكفير هنا بمعنى رفع السيئات.

برفع عذاب الآخرة و ليس مرتبطاً بالعقوبة الدنيوية.

غير أنّه قد يقال حول أساس الإستدلال بالروايات المذكورة: أنّ الإستدلال بها يتوقّف على أن يكون المقصود من كلمة «الحدّ» في الجملة الأولى: **«إنّ اللّهَ قَدْ جعل لكلّ شيءٍ حدّاً»** هي الواجبات والمحرّمات، وأن يكون معنى «تعدّيها» هو تركها عملياً. و هذا الأمر يستلزم أن يكون كلّ شيء إمّا واجباً و إمّا حراماً، في حين إنّ الحال ليس كذلك، وهناك الكثير من الأفعال التي هي ليست من الواجبات ولا من المحرّمات، وليست هناك عقوبة على تركها أو على العمل بها.

وعلى هذا الأساس يكون معنى الروايات المذكورة هو أنّ اللّه قد جعل لكلّ شيء حكماً، وأنّه جعل لكلّ من يتعدّي ذلك الحكم بأن يبدّله، حدّاً وحكماً. وهذا الأمر يتطابق مع التشريع الذي هو من المحرّمات القطعية ومورده لا ينحصر أيضاً في الواجبات والمحرّمات ولا علاقة له بموضوع التعزير. ولكن يمكن الردّ على ذلك بالقول: حتّى لو افترضنا قبول هذا الفهم للرواية، فإنّ المستفاد منها إجمالاً هو جواز التعزير ولو بالنسبة لمن يقوم بالتشريع على الأقلّ.

النقطة الثانية: هل التعزير واجب مثل ما أن إقامة الحدود واجبة أيضاً؟

رغم أنّ ما يستفاد من كثير من الروايات وكلمات الأصحاب [من الفقهاء] هو وجوب التعزير في الحالات الخاصّة التي ثبت جوازها بنص

خاصّ، ولكن يبدو أنّ البحث في وجوب التعزير غير مفيد؛ وذلك [للأدلّة التالية]:

[١] لأنّه بعد ثبوت أساس جوازالتعزير في الجملة، و في حالات خاصة فإنّ التعزير يسقط إذا تاب المذنب قبل ثبوت الجرم عليه لدى الحاكم. ولعلّه يمكن القول، في ضوء الأصل الأوّلي القاضي بعدم ولاية إنسان على آخر إلّا ما خرج بالدليل، فإنّ القدر المتيقّن من جواز أو وجوب التعزير هو فيما إذا لم يتب المذنب قبل ثبوت الجرم لدى الحاكم. إذاً في حالات التوبة قد لا يجوز التعزير.

[٢] بل حتّى إذا كانت هناك «شبهة التوبة» واحتمالها، فإنّ التعزير يسقط بمقتضى الحديث النبوي المشهور: **«إدرؤوا الحدود بالشبهات»**[١]، سواء كان الذنب يتعلق بحقّ اللّه أم بحقوق الناس.

[٣] وكذلك في حالة [كون الذنب متعلقاً بـ] حقّ اللّه، إذا ثبت الذنب عند الحاكم الجامع للشرائط بالإقرار، وليس بالبينة، فمن حقّ الحاكم أن «يعفو» عنه إذا رأي المصلحة تقتضي ذلك. وأمّا في حالة حقوق الناس فللحاكم أن يعفو عنه أيضاً إذا عفا صاحب الحقّ عن المذنب.

النقطة الثالثة: ما معنى التعزير وما المراد منه؟

نستكشف من خلال تقصّي معظم كلمات علماء اللغة أنّ مفهوم التعزير لا يتضمّن معنى «الضرب»، وإنّما أكثر ما أخذوه في معنى التعزير

١ـ وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ٤٦، الباب ٢٤.

هو: المنع والتأديب والردّ واللوم والمؤازرة. وأمّا ما يلاحظ في معنى التعزير في بعض كلمات علماء اللغة والفقهاء أو في بعض الروايات من أنّه يعني الضرب، فإنّما هو من باب ذكر الموضوع والمثال الشائع للمنع والتأديب واللوم، وكذلك من حيث إنّ الضرب هو أبسط الوسائل التي تتوفّر على الدوام لدى كلّ أحد، ولأنّه أيضاً أكثر تناسباً مع ثقافة وعادات القرون الماضية، لا أنّ التعزير قد نُقل عن معناه الأوّلي في اللغة، أو يكون التعزير كحقيقة شرعية يتضمّن معنى الضرب.

و في ضوء ما سبق، فإنّ التعزير يشمل كلّ ما يوجب ردع المذنب وتأديبه وثنيه عن حالة الذنب، بل يشمل أُموراً أُخرى كالتوبيخ أو الغلظة في الكلام أو مقابلته بوجه مكفهر أو نصيحته، أو لفت نظره إلى ذنبه، وما شابه ذلك. جاء في رواية عن أميرالمؤمنين [على بن أبي طالب] عليه السلام أنّه قال: «رُبَّ ذنبٍ مقدار العقوبة عليه إعلام المذنب بِه».[1] فقد بيّنت هذه الرواية أنّ إعلام الشخص بذنبه يعتبر بالنسبة إلى بعض الناس بمثابة عقوبة وتعزير له. و في بعض الروايات جاءت كلمة «تعزير» بدلاً من كلمة «عقوبة»، ومنها هذه الرواية.

واستناداً إلى ذلك فإنّ التعزير:

أولاً: لا يتحدّد أبداً بـ«الضرب».

ثانياً: بل أساساً لا يجوز التعزير بالضرب في الحالات التي يتسنى فيها اتّباع أساليب أهون من الضرب لردع المذنب وتنبيهه وغيره من

١ـ الغرر والدرر، ج ٤، ص ٧٣، الحديث ٥٣٤٢.

ذلك العمل. ذلك لأنّ التعزير، كما سبق القول، يتعارض مع الأصل الأوّلي[1] والمقبول في العقل والشرع. وجوازالتعزير يحتاج إلى دليل قطعي من الشرع.

[ثالثاً:] و في الحالات التي تتحقّق فيها الغاية الأساسية من التعزير، وهي تأديب المذنب وردعه عن معاودة الذنب بأساليب أهون أو بغير أسلوب الضرب، لا يبقى ثمة مبرر أو سبب يدعو إلى إتباع أُسلوب الضرب أو طرق أقسى.

وأمّا ذكر كلمة الضرب على وجه التحديد في بعض الروايات المتعلّقة بهذا الموضوع، كما أسلفنا القول فيه، فيعود سببه إلى الضرب كان المثال الشائع له في حينه. وحتّى إحتمال هذا الأمر يمنع ظهور التعزير في الروايات في خصوص الضرب.

وعلى هذا الأساس، وبما أنّ تنفيذ التعزير، في الحالات التي يثبت فيها جوازه بالنص، منوط برأي وتشخيص الحاكم الجامع للشرائط، فهو المكلّف ببحث وملاحظة الظروف الزمانية والمكانية والحالة الروحية للشخص المذنب ومكانته الإجتماعية [قبل صدور الحكم] وتشخيص مثل هذه الأُمور تتطلب وجود «خبير» مؤمن ثقة وعارف بجميع الجوانب الإجتماعية والثقافية للمذنب والظروف الزمانية والمكانية المتغيرة [لوقوع الذنب] وذلك لأنّ التعزير، كما يفهم من الروايات، ليس

١ـ أي عدم الولاية على الغير إلّا بدليل.

من «الأمور التعبّدية» التي لا يدرك الناس الغاية منها، و إنّما يفهم من سيرة النبي ﷺ وأميرالمؤمنين [علي] عليه السلام وكذلك من الروايات المتعلّقة بهذا الموضوع: أنّ الغاية الأساسية من تشريع التعزير هو إصلاح المذنبين وردعهم عن معاودة ارتكاب الذنب، والتنبيه والتأديب و إصلاح المجتمع. ومن الواضح أن هذا الهدف قد يتحقّق في زمان أو مكانٍ ما بشكل معيّن، بينما يمكن تحقيقه في زمان ومكان آخرين بنحو آخر.

وأيضا لا أحد ينكر بأن ثقافات الأفراد وعاداتهم وتقاليدهم و وعيهم الإجتماعي لها دور أساسي في تحقيق الهدف المذكور. ومن المتعذّر تحقيق هذه الغاية من غير وجود «الخبير» بهذه الجوانب.[١]

و في سياق موضوع التعزير لابد من الإشارة إلى أمرين آخرين، هما:

أوّلاً: إنّ جواز التعزير على كلّ ذنب، وعلى فرض وجود الدليل الكافي عليه، و وجود نصّ خاصّ في بعض الحالات، لا يعني إرغام الناس على العمل بالواجبات وترك المحرّمات مِن حيث كونها واجبات ومحرّمات؛ وذلك لأنّ هذا الأسلوب من الإرغام فيه نوع من الإكراه على الدين والتدين وهو مخالف لنص الآية الكريمة: ﴿**لا إكراهَ فِي الدّين**﴾. هذا من ناحية، ومن ناحية أُخرى فان إكراه الناس على التدين ليس فيه أيّة فائدة ولا تأثير، فضلاً عمّا يؤدّي إليه من نقض الغرض [المنشود من

١ـ لأجل الاطّلاع على مزيد في هذا المجال يمكن الرجوع إلى كتاب: دراسات في ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٢٠٥ فما بعدها. [المؤلّف]

الدعوة إلى الدين] فمن البديهي ان إكراه الناس على الدين والتدين يؤدّي عادة إلى ردود فعل سلبية و إلى اشمئزاز الناس ونفورهم من الدين.

إذاً فالتعزير في الحقيقة هو نوع من العقوبة على هتك حرمة أحكام الشريعة أمام أنظار الناس، أو على هدر حقّ فرد أو حقّ المجتمع، وليس إكراهاً على التدين أو عقوبة على عدمه.

ثانياً: إنّ جواز التعزير، مع افتراض القبول به في كلّ ذنب، لا يستلزم جواز تدخل الحكومة الإسلامية في الشؤون الخاصة والشخصية للأفراد والإطلاع عليها لمنع وقوع الذنب [والوقاية منه] وذلك لأنّ مثل هذا التدخّل مع أنّه يعدُّ نوعاً من «التجسس» الذي نهى عنه القرآن؛ فهو يتعارض مع أمر الإمام أميرالمؤمنين [علي] عليه السلام لمالك الأشتر في عهده المعروف إليه: «**فإنّ في الناس عُيوباً، الوالي أحَقّ من سترها فلا تكشفنّ عمّا غاب عنك منها، فإنّما عليك تطهير ما ظهر لك، واللّه يحكم على ما غاب عنك، فاستر العورة ما استطعت....**». وليس المراد من كلمة العيوب في كلام الإمام هو المعنى المعروف لها، و إنّما يقصد بها الذنوب التي قد يرتكبها الأفراد في خلواتهم وبعيداً عن أعين الناس، مما يعبَّر عنه في إصطلاح الشرع بـ«العيب والعورة».

[ثالثاً:] ولابدّ من الإشارة إلى أنّ قضية التصدّي إلى بعض الذنوب التي تدخل في إطار «الجرائم والتعدّي على حقوق الغير وعلى حقوق

المجتمع» يجب النظر إليها بمعزل عن مسألة «التعزير». فمن مسؤوليات الحكومة الإسلامية حفظ الأمن الإجتماعي وتوفير العدالة ودرء الظلم عن المظلومين. وهذا الواجب أمر آخر غير التعزير بمعناه الإصطلاحي. فلو افترضنا جواز التعزير على أي ذنب كان، حتّى على الذنوب التي ترتكب في الخلوة بعيداً عن نظر الناس وبفرض ثبوتها لدى الحاكم الشرعي، وهو أمر مستبعد جدّاً، فلابدّ أن يكون التعزير عليها أخف بكثير من الذنوب التي ترتكب جهاراً وأمام الناس، لأنّ هذه الذنوب [المرتكبة في الخلوة ليس لها تأثير مباشر على المجتمع بينما الذنوب المرتكبة جهاراً] إضافة إلى ما فيه من معصية اللّه، تؤدّي إلى هتك حرمة الدين و إلى جرأة الآخرين على المعاصي.

السؤال الثامن عشر:

[الحكومة الدينية
و قضية التدخل في فرض الواجبات الفردية أو الإجتماعية]

السؤال الثامن عشر: كيف ينبغي أن تتصرف الحكومة الدينية إزاء الواجبات [الدينية] الفردية مثل ترك الصلاة والصوم، أو حتّى الأمور الثقافية والإجتماعية مثل لبس الحجاب، وفقاً لرؤية سماحتك؟

ـ وهل يحقّ للحكومة إجبار الناس بالقوة على هذه الواجبات، حتّى و إن كان [غير الملتزمين بها] قلّة؟

و إن لم يمتثل الناس لتطبيق الواجبات، هل يحقّ للحكومة معاقبتهم؟

ـ وعموماً، هل أن تحديد طريقة حياة الناس واختيار نوع اللباس والحجاب الذي ينبغي ارتدانه هل هو من صلاحيات الحكومة، أم أن هذه الأمور هي من شؤون الناس الخاصة؟

الجواب: في البدء ينبغي التمييز بين «الجرم» و «الذنب» في ظلّ الحكومة الدينية. فالذنب هو ما يفعله الشخص خلافاً لحكم اللّه. وقد يكون هذا الذنب بين الشخص و ربّه[1] مثل ترك الصوم والصلاة والحج.

١ـ كالواجبات الفردية.

وقد يكون الذنب بينه وبين الآخرين وحقوقهم[١] كالسرقة و إيذاء الآخرين والظلم والاستبداد.

عندما تتعلق القضية بالقسم الثاني [أي ترك الواجبات الإجتماعية] بل و في بعض مصاديق القسم الأوّل [للواجبات الفردية] هنا تأخذ طابع «الجريمة» [وليس الذنب فقط] وعندها يكون من واجب الحكومة الدينية تحقيق وتوفير الأمن والحرية والعدالة والقيم المعنوية [للمجتمع]، و إذا كانت الجريمة في بعض الحالات تحول دون تحقيق الأمن والحرية والعدالة [الإجتماعية] فعلى الحكومة أن تتصدّي لها.

وأمّا بالنسبة إلى ترك التكاليف والواجبات الدينية [الفردية] فهي كالمعتقدات لا تخضع للإكراه والإجبار. أي مثل ما إن اجبار الناس على العقيدة وانتهاج القوّة لفرض المعتقدات عليهم غير ممكن وغير جائز، كذلك لا يجوز لأحد [أو حكومة] إرغام المجتمع بالقوّة على الإلتزام بالواجبات الدينية الفردية، بل ولا قيمة لمثل هذا العمل.

نعم، تستطيع الحكومة الدينية وضع الخطط الكفيلة بتوجيه الناس نحو [الواجبات الدينية كـ] العبادة والدعاء والصوم والصلاة بشوق ورغبة، ولكن لا يحقّ لها إجبارهم على هذه الأعمال. أمّا إذا أراد أحد انتهاك حرمة الشريعة عن علم وعمد ومن غير عذر؛ كأن يتجاهر بالإفطار في الأماكن العامّة في شهر رمضان، فمن حقّ حاكم الشرع

١ـ مثل العمل خلاف الواجبات الإجتماعية.

معاقبته بالتعزير على هذا العمل. وكما ذكرنا سابقاً، أنّ هذا لا يعني إجبار الأفراد على الواجبات الشرعية.

وبإيجاز، أنّ هناك فارق بين «تطبيق الشريعة» بالإكراه وبين حثّ الحكومة [الدينية] الناسَ على قبول الشريعة عن رغبة. و إذا أرادت الحكومة أن تتصدّي لتطبيق الشريعة بالقوّة، فلن تفلح في دفع الناس إلى الإلتزام بأحكام الشريعة وتعاليمها، بل على العكس من ذلك قد يكون هذا العمل سبباً لإستياء الناس ونفورهم من الدين ومناهضتهم له.

كما أنّ اتّباع الأساليب غير المباشرة والعملية لحث الناس على الإلتزام بالشريعة أكثر تأثيراً من الإلزام القانوني. قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿**الَّذينَ إنْ مَكَّنّاهُمْ فِي الأرْضِ أَقامُوا الصَّلوةَ و آتَوُا الزَّكوةَ وأَمَرُوا بِالْمَعْروفِ و نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾[1]. فهذه الآية الكريمة لا يفهم منها بتاتاً جواز إكراه الناس على العمل بالواجبات الإلهية، بل يفهم منها إن الذين يسيطرون على زمام الحكم يسعون لتوفير الأرضية المناسبة لبسط العدالة وتكريس القيم المعنوية مثل بناء المساجد والمراكز الثقافية وتوفير الإمكانات، وتشكيل الأحزاب السياسية وتفعيل الرقابة العامّة على المسؤولين وعلى بعضهم الآخر. وهكذا الحال في باب الصوم والحجّ والواجبات العبادية الأخرى.

١ـ الحجّ (٢٢): ٤١.

[عدم جواز فرض الحجاب على النساء]

و في مسألة فرض الحجاب، إذا كانت تتعلق بمجال الشؤون الإجتماعية؛ أي إن كان في تركها ما يسيء إلى المجتمع ويلحق الضرر بحقوقه ويؤدّي إلى إشاعة الفساد والفسق والفجور علانية، فهي تدخل ضمن إطار القسم الثاني [أي الواجبات الإجتماعية].

وأمّا إذا كان الحجاب في حدود كيفية الحجاب والملبس وتغطية الشعر وما شابه ذلك، فعلى الرغم أنّه من الناحية الشرعية يجب على المرأة المسلمة الإلتزام بهذه التعاليم والأحكام، وعلى المؤمنين أن يربّوا أولادهم في الأسرة بالشكل الذي يجعلهم يعتبرون الحجاب من الواجبات الشرعية ويلتزموا بها، إلّا أنّه لا يوجد دليل شرعي يجيز إجبار الناس على الحجاب، إذا كان عدم الإلتزام بالحجاب لا يؤدّي المساس والضرر بحقوق الأكثرية، ولا يؤدّي إلى إشاعة الفساد والفحشاء.

وأفضل السبل في هذا المجال [لردع التساهل في الحجاب] هو العمل الثقافي والتربوي واتّباع الأساليب غير المباشرة في ترغيب الناس وحثهم على الإلتزام بأحكام الشريعة وتعاليمها. قال اللّه تبارك وتعالى حول الهدف من إرسال الرسل و إنزال الكتب: ﴿**لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾[١]، لكي يقوم الناس أنفسهم بمهمة بسط العدالة على إثر هداية

١ـ الحديد (٥٧): ٢٥.

الأنبياء وما يقومون به من عمل ثقافي وفكري. فالقرآن الكريم لم يقُل: ليقوم الأنبياء بالقسط، لكي تنتفي شبهة تطبيق الشريعة وبسط العدالة عن طريق القوّة والإكراه. وأمّا بقية الآية الكريمة التي تقول: ﴿وَ أَنزَلْنَا الحَديدَ فيه بَأسٌ شَديدٌ وَ مَنافِعُ لِلناسِ وَليعلَمَ اللّهُ مَن ينصُرُه وَ رُسُلَهُ بِالغَيب﴾[١] فإنّها تتحدث عن الدفاع عن الإسلام ضدّ المعتدين و قتال الكفّار.

و كما يستفاد من بعض الروايات أيضاً وكذلك من الآيات الأُخرى، ومن صدر هذه الآية، عدم وجود ما يدلّ على الإجبار في الاعتقادات أو الواجبات الفردية.

وينبغي أيضاً الإنتباه إلى أنّ الأصل الأوّلي عقلاً وشرعاً هو «عدم ولاية أحد على الغير إلّا ما خرج بالدليل»، وهذا يعني أنّه متى ما كان هناك شكّ حول ولاية أحد على آخر نأخذ بـ«أصل عدم الولاية»، أو متى ما حصل شكّ حول كمّية وكيفية هذه الولاية يكون الأَصل عدم ثبوت الولاية بما هو أكثر من القدر المتيقّن. وعلى هذا الأساس، و في مسألة التمسّك بولاية الحكومة الدينية، إن كان هناك شكّ في ثبوت الولاية على الشؤون الخاصّة من حياة الأفراد، وهذا الشكّ موجود بالفعل، فإنّ القدر المتيقّن هو «الشأن العامّ» من حياة الأفراد يكون موضوعاً للتمسّك بالولاية وتطبيقها [من طرف الحكومة وليس الحياة الخاصّة].

وبالإضافة إلى ما سبق ذكره، أنّ موضوع الحكومة والولاية مبنيّ على

١ـ الحديد (٥٧): ٢٥.

أساس الضرورة والإضطرار و وفقاً للرواية «لابدّ للنّاس من أمير، برٍّ أو فاجرٍ».[١] ومن الواضح أنّه في حالة الضرورة والإضطرار، فإن قاعدة «الضرورات تقدّر بقدرها»، تفرض الإكتفاء بالقدر المتيقّن من التصرّفات.

١ـ قال الإمام علي عليه السلام: لا إمرة إلّا للّه، و إنّه لابدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، و يستمتع فيها الكافر، و يبلّغ... راجع: نهج البلاغة، صبحي الصالح، ص ٨٢، الخطبة ٤٠.

السؤال التاسع عشر:

[حكم كتب الضلال في ضوء تطور وسائل الإتصالات]

السؤال التاسع عشر: ما هو رأي سماحتك في إقتناء الكتب غير الإسلامية، بل والكتب المناهضة للدين الإسلامي؟ وعموم النتاجات الثقافية المعادية للدين ونشرها؟

ـ وهل يجوز للحكومة الإسلامية منع هذا النوع من الكتب؟

ـ وبشكل عامّ، هل هناك اليوم أي مصداق لمفهوم «كتب الضلال» في ضوء تطور وسائل الإتصالات؟

ـ و في هذه الحالة، من هو المرجع في تحديدها؟

الجواب: في ما يتعلّق بكتب الضلال، نشير أوّلاً إلى عدد من النقاط والمسائل وهي:

المسألة الأُولى:

إنّ المقصود من «كتب الضلال» هي تلك الكتب التي تؤدّي إلى ضلالٍ وكفرٍ وشرك كلٍ أو جلّ أفراد المجتمع أو تؤدّي إلى إشاعة الفساد والمعاصي بينهم. إذاً فهي لا تشمل الكتب التي لا تؤدي لضلال أكثرية وغالبية الأفراد.

المسألة الثانية:

لا نقاش في «حرمة كتابة ونشر» مثل هذه الكتب الضالة، و إنّما البحث يدور حول موقف الحكومة الإسلامية منها.

ومن الأدلّة التي استدلّوا بها لإثبات حرمة كتابتها ونشرها، ما يلي:

١ـ الآية الكريمة: ﴿وَ مِنَ النّاس مَنْ يشْتَري لَهْوَ الْحَديثِ لِيضِلَّ عَنْ سَبيلِ اللّهِ بِغَيرِ عِلْمٍ و يتَّخِذَها هُزُوا أُولئکَ لَهُمْ عَذابٌ مهينٌ﴾[١] وكتب الضلال مثال بارز لمفهوم لهو الحديث، والمقصود من لهو الحديث بقرينة جملة :﴿لِيضِلَّ عَنْ سَبيلِ اللّه...﴾ هو الكلام أو الكتابة التي تجعل الإنسان يضل وينحرف عن سبيل اللّه.

٢ـ الآية الكريمة: ﴿وَلا تَعاوَنُوا عَلَي الإثْمِ والْعُدْوانِ﴾.[٢] ومن البديهي إن تقوية الكفر والشرك و إشاعة المعاصي والآثام والمفاسد هي من أبرز مصاديق الإثم والعدوان.

٣ـ رواية عن الإمام الصادق عليه السلام وردت في كتاب «تُحف العقول»: **«وكلّ منهي عنه، مما يتقرّب به لغير اللّه أو يقوي به الكفر والشرك من جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحقّ، فهو حرام بيعه و شراؤه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريته و جميع التقلّب فيه، إلّا في حال تدعوا الضرورة فيه إلى ذلك...»**.[٣]

١ـ النور (٢٤): ٦.

٢ـ المائدة (٥): ٢.

٣ـ تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله، ابن شعبة الحراني، ص ٣٣٥.

وكذلك المقطع التالي من نفس الرواية: «**إنّما حرّم اللّه الصناعة التي هي حرام كلّها التي يجيء منها الفساد محضاً. نظير البرابط والمزامير والشطرنج و كلّ ملهوّ به والصّلبان والأصنام و ما أشبه ذلك من صناعات الأشربة الحرام، و ما يكون منه و فيه الفساد محضاً و لايكون منه و لا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام...**».[١]

وسند هذه الرواية مما يمكن الطعن فيه للسببين التاليين:

السبب الأوّل: إنّها رواية «مرسلة»، ولا يكفي فيها مجرّد وثوق صاحب كتاب «تحف العقول» برواتها، رغم أنّه من كبار علماء الشيعة وكان معاصراً للشيخ الصدوق؛ وذلك لوجود اختلاف واسع بين الفقهاء حول شروط «حجية الخبر».

السبب الثاني: الرواية مضطربة من حيث النصّ وهي تحتوي على تكرار وعبارات بحيث يبعث على الشك في صدورها عن إمام معصوم.[٢]

٤ـ «قاعدة دفع الضرر المحتمل». أنّ كتابة ونشر كتب الضلال تؤدّي، على الأقلّ وعلى نحو الإحتمال العقلي، إلى ضلال الأفراد و وقوعهم أو بعض منهم في المفاسد والمعاصي. ولكن نظراً إلى أن الإحتمال المذكور آنفاً موجود في «الآلات المشتركة [بين الحلال

١ـ وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٨٥، ح ١.

٢ـ لأجل الاطّلاع على مزيد من المعلومات، راجع كتاب: دراسات في المكاسب المحرّمة، ج ١، ص ٨٨ فما بعدها. [المؤلّف]

والحرام[١]] أيضاً، لذلك يستبعد الإلتزام بوجوب دفعه.

إلّا أنّه قد يقال: إنّ كتب الضلال غالباً ما تؤدّي إلى نوع الضلال القهري [أي الحتمي] في حين أنّ الإستفادة من الآلات المشتركة لا تكون غالباً وبالضرورة في المجال المحرم. ولهذا فهناك فارق بين كتابة ونشر الكتب المذكورة وبين صناعة الآلات المشتركة.

٥ـ رواية عبدالملك ابن أعين التي قال فيها للإمام الصادق عليه السلام: «إنّي ابتليت بهذا العلم [النجوم] فأُريد الحاجة، فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت طالع الشرّ، جلست ولم أذهب فيها؛ و إذا رأيت طالع الخير ذهبت في الحاجة. فقال لي [الإمام]: «تقضي؟» قلت: نعم. قال [الإمام]: «إحرق كتبك».[٢]

في الماضي كان المنجمون يرون لكلّ شخص ولكلّ عمل طالع سعد أو طالع نحسٍ، وكانوا يظنون أن ذلك هو عامل أساسي في مصائر الناس، الأمر الذي يعدّ نوعاً من الشرك. ولهذا فقد نهت روايات كثيرة بشدّة عن هذا النمط من التفكير وعن هذه الطريقة في التعامل مع النجوم. ولعلّ

١ـ «الآلات المشتركة بين الحلال والحرام» التي يمكن بواسطتها فعل أعمال محرّمة أو ممارسة أفعال حلال. الآلات المشتركة (التي تستعمل في الحلال والحرام) فاستعمالها في الحلال لا مانع منه ـ و هي انواع المقصود بالآلة المشتركة أن تكون قابلة للاستخدام في غير شأنها الأصلي المقصود كاستخدام الدف وعاءً، والطبلة مقعداً. أم أن المقصود هو كون الآلة محايدة كالراديو الذي يبث الغناء والدعاء. أم المقصود هو إمكانية استخدام الآلة في شأنها الأصلي و لكن لأغراض محللة كاستخدام البيانو والأبواق في الموسيقى الحربية لتحفيز المجاهدين؟

٢ـ وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٣٧٠، ح ١.

معنى كلمة «تقضي» التي جاءت في سؤال الإمام هو: هل أنّك تحكم قطعاً وفقاً لطالع السعد أو النحس، وتظن أنّه تعالى يجري الأمور على النحو الذي فهمته أم لا؟ حيث أجاب الراوي ب: نعم.

٦ـ الأولوية المستلهمة من الروايات الدالة على حرمة حفظ الأصنام. فعندما يكون حفظ وترويج الأصنام والهياكل محرّماً، فبطريق أولى يكون كتابة ونشر الكتب التي تروج لعبادة الأصنام وما شاكلها محرمة أيضاً، بل هي أوْلى حينئذٍ بالحرمة من هياكل العبادة المبتدعة.[١]

إذاً فمن ناحية الحكم الشرعي لا يبقى شكّ في حرمة كتابة ونشر وشراء وبيع كتب الضلال.

المسألة الثالثة:

هل مجرّد حرمة كتابة ونشر كتب الضلال يستدعي من الحكومة الإسلامية اتّخاذ موقف رادع إزاءها، وتعزير من يقوم بهذا العمل؟[٢]

الجواب في نقاط:

[١] يبدو أنّه لو اعتبرنا أنّ كلّ ذنب يستوجب التعزير، فلابدّ أن يكون هذا الموضوع المطروح [أي كتب الضلال] أيضاً واحداً من كبائر الذنوب. ولكن إذا قلنا بعدم وجود دليل على تعميم التعزير لكلّ الذنوب، وبما أنّ التعزير يتعارض مع الأصل الأوّلي، فجواز التعزير

١ـ جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٥٦.

٢ـ إشارة إلى قضايا مثل صدور الفتوي ضدّ كتاب آيات شيطانية للكاتب سلمان الرشدي.

محصور في الموارد الخاصّة التي قام بـها النـبي ﷺ وأمـيرالمـؤمنين [علي] عليه السلام في إطار «الحسبة». و في هذه الحالة لا يوجد دليل على جواز قيام الحكومة الإسلامية بمواجهة نشر كتب الضلال باسم التعزير.

[٢] وأمّا الأدلّـة التـي سـبق ذكـرها فـإنّها تـنص فـقط عـلى «أصـل الحرمة»[١] في هذا العمل وليس أكثر.

[٣] وأمّا رواية عبدالملك بن أعين فإنّها [حكم خـاصّ] تـدلّ فـقط على حرمة حفظ كتب النجوم على عبدالملك وحده و وجوب إتلافها، إلّا إذا قلنا إنّ أمر الإمام الصادق عليه السلام لعبدالملك حين قال له: **«أحرق كتبك»** جاء من موقع «الإمامة والحكم الإسـلامي»، و [عـندها أيـضاً] إنّ الأمـر موجّه إلى شخص بعينه، وليس من موقف بيان «الحكم الدائم».

[٤] وربّما يمكن أن نفهم من مفهوم الأولوية في كلام أميرالمؤمنين [علي] الذي قال فيه: **«أيها الناس إنّ لي عليكم حقّاً و لكم عليّ حقّ، فأمّا حقّكم عليّ فالنصيحة لكم، و توفير فيئكم عليكم، و تعليمكم كيلا تجهلوا، و تأديبكم كيما تعلموا»**[٢] نفهم منها أنّ الحكومة الإسلامية ملزمة باتخاذ موقف إزاء كتب الضلال؛ وذلك لأنّه إذا كان توفير الفيء لهم وتعليمهم والإرتقاء بمستوي وعيهم الديني، حقّ للناس على الإمام، فمن الأولى أن يكون حفظ المعتقدات الدينية للناس وصيانة الأخـلاق والعـفاف مـن الانحراف والفساد من حقوقهم المفروضة التي يجب على الإمام القيام

١ـ اي حرمة نشر كتب الضلال.

٢ـ نهج البلاغة، صبحي الصالح، الخطبة ٣٤.

بها. والفرضية المطروحة هنا هو أنّ كتب الضلال تزعزع المعتقدات الدينية وتشوّه الأخلاق الحسنة والعفاف لعامة الناس أو للغالبية منهم.[١] و [لكن] بحثنا هنا يتركّز على كيفية التعامل مع مثل هذه الكتب في عصرنا [وليس على أصل التصدّي]. وهذا ما سنأتي على ذكره في المسألة التالية.

المسألة الرابعة:

لو افترضنا وجوب تصدّي الحكومة الإسلامية لكتب الضلال؛ فالسؤال هو كيف ينبغي أن يكون هذا التصدّي؟

الجواب: في الماضي حيث لم تكن هناك طباعة ولا نشر [بالمعنى الواسع اليوم] فإنّ التصدّي لمثل هذه الكتب كان في إتلافها، وهذا ما جعل الفقهاء يعبّرون عن هذا الأمر بـ«الإتلاف». ولكن اليوم وبعد ظهور عصر الطباعة، ومن ثمّ بعد اختراع المذياع والتلفاز، وبعد انتشار الحواسيب والبرمجيات الحاسوبية المختلفة، فضلاً عن القنوات الفضائية والإنترنت فإنّه لم يعدّ بالإمكان إتلاف النتاجات الثقافية على النحو الذي كان يجري فيه في الماضي. نعم، قد تقوم بعض الدول حالياً بإتلاف بعض الكتب عبّر تحويلها إلى عجينة ورق، إلّا أنّ ذلك العمل لا يؤدّي إلى إتلاف أصل الكتاب و إزالته من الوجود [وعدم الوصول إلى المقصود] وذلك لإمكانية حفظها بطرق أُخرى.

١ـ و لذلك يجب تصدّي الحكومة الإسلامية لكتب الضلال.

إذاً من الطبيعي حينها الإلتزام بالرأيين التاليين:

الأمر الأوّل: سقوط المسؤولية إزاء إتلاف كتب الضلال وذلك بسبب تعذّر القيام بهذا العمل، إلّا في بعض الحالات.

الأمر الثاني: الإحتمال الذي طرحه صاحب «الجواهر» في كتابه،[١] فقد قال: كما أنّه قد يقال بخروج غالب كتب المخالفين والملل الفاسدة عن الضلال في هذه الأوقات، باعتبار ما وقع من جملة من أصحابنا من نقضها و إفسادها فهي حينئذٍ كالتالفة، فلا يجب حينئذ إتلافها بمعنى إعدامها عن الوجود، بل لا بأس ببيعها وشرائها والإستيجار على كتابتها، ونحو ذلك ضرورة صيرورتها بذلك كالكلام المنقوض في كتب أهل الحقّ مثل الشافي وكشف الحقّ ونحوهما، إذ من المعلوم أعمية النقض للأمرين معاً، فتأمّل جيّداً.[٢]

بناءً على هذا الإحتمال فإن نشر أي كتاب ضلال إذا كان العلماء ذوو البصيرة قد فنّدوا ونقضوا ما جاء فيه من مواضيع، وخاصة تمّ في الكتاب نفسه أو بطريقة أُخرى الى لفت أنظار القراء إلى الكتب التي تضمّنت نقض و إبطال مضامينه، عندها لا يكون هناك إشكال في نشر كتب الضلال.

١ـ حيث يرى عدم وجوب إتلافها بدليل نقضها و تفنيدها في الكتب بل يمكن بيعها و شرائها.

٢ـ جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٥٩.

المسألة الخامسة:

قد يقال: إنّ كتب الضلال هي كـ«الآلات المشتركة بين الحلال والحرام» التي يمكن بواسطتها فعل أعمال محرّمة أو ممارسة أفعال حلال، مثل ما هو الحال بالنسبة إلى التلفاز والقنوات الفضائية وما شابه ذلك.

ومن البديهي إن كتب الضلال لا تؤدّي إلى ضلال كلّ الأفراد، لاعلى نحو «العلّة التامّة» ولا على نحو «الإقتضاء»، ولا تؤدّي إلى ضلال ذوي الإختصاص الذين يرومون ردّ ما فيها من ضلالات، بل ربّما من اللازم عليهم الاطّلاع على ما فيها لكي يتسنّى لهم تفنيدها بالأدلة. بل ويمكن القول من جوانب اُخرى إن إطلاع ذوي الاختصاص على كتب الضلال مفيد ضروري كالإستفادة من العلوم والمواضيع التي أصبحت اليوم موضع اهتمام مثل تاريخ حضارات الشعوب، وتاريخ العادات والتقاليد والأديان الوضعية، وأدوار التاريخ غير المكتوب للأقوام والشعوب، وما إلى ذلك.

المسألة السادسة:

عند حصول اختلاف في وجهات النظر، بين السلطات المختصّة[١] وبين المسؤولين لنشر كتاب معيّن، حول ما إذا كان كتاب ما مضلّاً أو غير مضلّ، فما الذي ينبغي فعله؟ ولمن تكون الكلمة الفصل في ذلك؟

١ـ إشاره إلى جهاز الرقابة في وزارة الإعلام.

الجواب: وفقاً لهذه الفرضية، إذا كان المتصدّي لكتابة ونشر الكتاب خبيراً وصاحب اختصاص في هذا المجال، وهو حسب علمه لايعتبره من كتب الضلال و إنّ إقدامه على هذا العمل جائز مِن وجهة نظره[١] عندها لا دليل على جواز تعزيره من طرف السلطات الحكومية. ومثله في هذا كمثل من يشرب سائلاً وهو موقن بأنّ السائل حلال، بينما يرى آخر أنّ ذلك السائل خمر، ففي هذه الحالة لا يمكن تعزير شارب السائل؛ وذلك لأنّه لم يرتكب حراماً حسب رأيه.

وبشكل عامّ لا ينبغي إقامة الحدود والتعزيرات في حالات الشكّ والشبهة والإختلاف وذلك استناداً إلى قول رسول اللّهﷺ : **«إدرؤوا الحدود بالشبهات»**.

ولكن إذا لم يكن المتصدّي لكتابة ونشر الكتاب مِن ذوي الخبرة والإختصاص [وقام بنشر كتاب مشتبه بضلاله من عدمه] فلابدّ عند حصول الإختلاف من رجوع الطرفين إلى جهة مختصّة كانت موضع توافق بينهما [لحسم الأمر].

١ـ حتّى ولو كان خاطئاً بغير عمد.

السؤال العشرون:

[حدود نشاط الأحزاب و وسائل الإعلام المستقلّة في ظلّ الحكومة الدينية]

السؤال العشرون: ما هو حدود نشاط الأحزاب [السياسية] و وسائل الإعلام المستقلّة، بأنواعها السمعية والبصرية والمطبوعة والرقمية والإنترنت وغيرها، في الحكومة الدينية حسب رأيكم؟

ـ وهل الأحزاب [السياسية] غير الدينية أو المعارضة للدين، لها الحقّ في العمل وممارسة نشاطها؟

ـ وهل يحقّ للأقلّيات الدينية أن تكون لها صحيفة إعلامية، وأن تروّج لدينها؟

ـ اساساً كيف ينبغي أن تكون حقوق الأقلّيات الدينية المعترف بها وغير المعُترف بها؟

ـ وكذلك كيف ينبغي أن تكون حقوق الأقلّيات السياسية التي تعترف أو تلك التي لا تعترف بأساس النظام الإسلامي؟

ـ وكيف تُضمَن هذه الحقوق [في الحكومة الدينية].

الجواب: [١] تحدثت في السابق حول «العمل الحزبي» و وجوبه بناءً على قاعدة «مقدمة الواجب»[١] أي واجب الأمر بالمعروف والنهي

١ـ مقدّمة الواجب: بحث فقهي أُصولي يدور حول: «هل مقدّمة الواجب واجب أم لا».

عن المنكر. وهذه المقدّمة الواجبة من قبيل القدرة التي هي شرط عقلي والحصول عليها واجب. و في المجتمعات الحالية يعدّ تأسيس التكتلات والجمعيات بهدف تحقيق التطلعات الإجتماعية من قبيل المقدّمة الضرورية؛ وذلك لتعذّر قيام الأفراد به كلّ على حدة.

[٢] و في الحكومة الدينية تقوم الأحزاب و وسائل الإعلام المستقلّة، التي تعترف بالنظام الإجتماعي الذي يحظي بقبول الأكثرية من أبناء الشعب، بدور الرقابة على عمل الحكومة وتوجيه النقد المنطقي لها، ونقد عمل الحاكم والتعبير عن الآراء والأفكار المختلفة بهدف الإرتقاء بمستوى الطاقات وازدهارها، وكشف طرق الصلاح والفساد، وتوجيه المسؤولين إلى المفاسد والمخاطر المحتملة في إدارة شؤون البلاد. وبالإضافة إلى ما ذكر، تستطيع الأحزاب المستقلّة القيام بإعداد الكوادر لإدارة شؤون البلد على نحو أفضل، والتعريف بتلك الكوادر إلى الشعب لكي ينتخبوا للمناصب المهمة.

[٣] و أمّا الأحزاب [المعارضة] التي لا تقبل النظام السياسي القائم، أو ترفض أساس الحكومة الدينية المقبولة لدى أكثرية أبناء الشعب، فيبقي حقّها في العمل السياسي والإعلامي والنقد والتعبير عن الآراء، محفوظاً في إطار إحترام حقّ الأكثرية والأقلية.

[٤] و أمّا الأحزاب غير الدينية وتكتّلات الأقلّيات الدينية، فلها الحرية في حدود التعبير عن آرائها ومعتقداتها. كما يمكنها أيضاً وبالشكل المنطقي والمتعارف من توجيه النقد إلى الحكومة الدينية

والإشارة إلى المصالح والمفاسد. ويحقّ لها المشاركة في الحكم أيضاً، في إطار الميثاق المقبول لدى الأكثرية من أبناء الشعب.

[٥] و من الطبيعي أنّه لا يحقّ لأيّ حزب ديني أو غير ديني، الإساءة إلى مقدّسات الأكثرية أو الافتراء عليها أو ما شابه ذلك. مثل ما أن النظام المنبثق من آراء الأكثرية ليس له مثل هذا الحقّ إزاء [مقدسات] الأقلّيات السياسية أو الدينية.

[٦] و أمّا الأقلّيات الدينية غير المعترف بها رسمياً التي تتّخذ البلد الإسلامي وطناً لها منذ عهود الآباء والأمّهات، ولها حقّ المواطنة فيه[١]، لا يوجد أساساً ما يمنعها من بيان عقائدها وآرائها. ففي عصر رسول اللّه ﷺ وكذلك في عصر خلافة أميرالمؤمنين [على بن أبي طالب] عليه السلام كانت هناك مراكز دينية لسائر الأديان والفرق [داخل دار الإسلام] في إطار شروط معينة، ولم يكن هناك منع لها من طرف الحكومة الإسلامية.

وقد كتب أميرالمؤمنين [علي بن أبي طالب] عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر، في بيان الشرائح الإجتماعية المختلفة لأهالي مصر، ما يلي: **«فإنَّهُمْ [أي الناس] صنفان: إمّا أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق»**، ويفهم من هذه الجملة أنّ الإمام كان يري غير المسلمين من أهالي مصر الذين كانوا من أتباع ديانات ومذاهب مختلفة، وحتّى أتباع الديانات غير

١ـ ففي إيران مثلاً تمّ الاعتراف الرسمي بالأديان المسيحية واليهودية والزردشتية [المجوس] و لكن هناك أقلّيات أُخرى مثل البهائية لا زالت محظورة.

الرسمية وغير المعترف بها، لهم «حقوق المواطنة» ولابدّ أن يشعروا بالأمان في ظلّ الحكومة الدينية.

[٧] تجدر الإشارة إلى أنّه في الحالات التي تنظر فيها الحكومة الدينية بسوء الظن [في قضية معينة] إلى الأقلّيات الدينية وغير الدينية وكذلك إلى الجماعات السياسية أو تضع أعمالها في إطار الإتّهام بجريمة جزائية، يجب في هذه الحالة بالطبع يحاكم المسئولون عن ذلك في محاكم محايدة يرضى بها الطرفان، أو أن تكون هناك على الأقلّ «هيئة محلفين» محايدة ومقبولة لدى الطرفين تحضر المحاكمة، وأن يكون رأيها مسموعاً لدى المحاكم؛ ذلك لأنّه في كلّ الأحوال تُعتبر المحاكم الرسمية التابعة للحكومة الدينية محسوبة على أحد طرفي النزاع؛ ولا يمكنها بالطبع أن تحكم بالعدل والحيادية.

[٨] و أمّا السبل الكفيلة بضمان حقوق الأقلّيات المذكورة فهو إضافة إلى ضمان حرية الأحزاب المستقلّة وانفتاح الأجواء السياسية للبلد، هو التأكيد على «حقوق الأقلّيات» في الدستور الأساسي للبلاد و في القوانين التي يصادق عليها مجلس النواب مع الإشارة إلى طرق ضمانها.

واللّه الموفق والمؤيّد إن شاء.

والسلام عليكم جميعاً و رحمة اللّه و بركاته

١٥ جمادي الثاني ١٤٢٨

قم المقدسة ـ حسين على المنتظري

قائمة المصادر

١ ـ الإسلام دين الفطرة؛ حسين علي المنتظري (١٣٠١ ـ ١٣٨٨)، الطبعة الأولى، طهران، نشر سايه، ١٣٨٥ ش.

٢ ـ الأوائل؛ محمّد تقي التستري، ت ١٣٢٠).

٣ ـ استفتاءات؛ حسين علي المنتظري (١٣٠١ ـ ١٣٨٨)، الطبعة الأولى، طهران، نشر سايه، ١٣٨٣ ش.

٤ ـ إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع؛ تقي الدين أحمد بن علي المقريزي (م ٨٤٥)، بيروت، دار النشر، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠.

٥ ـ بحار الأنوار الجامعة لدُرر أخبار الأئمّة الأطهار؛ العلّامة محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي (١٠٣٧ ـ ١١١٠)، الطبعة الثانية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ ق.

٦ ـ البداية و النهاية «سيرة ابن كثير»؛ أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي (م ٧٧٤)، الطبعة الأُولى، بيروت، مكتبة المعارف ١٤١٠ ق.

٧ ـ تاريخ ابن خلدون؛ عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٨)، الطبعة الثانية، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨ ق.

٨ ـ تاريخ الخميس؛ حسين بن محمّد بن الحسن الديار بكرى، (ت ٩٦٦)، بيروت، مؤسسة شعبان.

٩ ـ تاريخ الطبري؛ أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري (٢٢٤ ـ ٣١٠)، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة.

١٠ ـ تاريخ اليعقوبي؛ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب ابن واضح المعروف باليعقوبي (م ٢٨٤)، الطبعة الأُولى، بيروت، دار صادر،

١١ ـ تحف العقول عن آل الرسول؛ أبو محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرّاني (م ٣٨١)، تصحيح علي أكبر الغفّاري، الطبعة الثانية، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤ ق.

١٢ ـ تهذيب الأحكام؛ أبو جعفر محمّد بن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠)، إعداد السيّد حسن الموسوي الخرسان، الطبعة الرابعة، طهران، دارالكتب الإسلامية، ١٣٦٥ ش.

١٣ ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ الشيخ محمّد حسن بن باقر النجفي (م ١٢٦٦)، تحقيق الشيخ عبّاس القوچاني، طهران، دارالكتب الإسلامية، ١٣٦٧ ش.

١٤ ـ ديدگاهها؛ الرؤي حسين علي المنتظري (١٣٠١ ـ ١٣٨٨).

١٥ ـ دراسات في المكاسب المحرّمة؛ حسين علي المنتظري (١٣٠١ ـ ١٣٨٨)، قم، دارالفكر، ١٤١٥ ق.

١٦ ـ دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية؛ الفقيه المجاهد حسين علي المنتظري (١٣٠١ ـ ١٣٨٨)، قم، المركز العالمى للدراسات الإسلامية، ١٤٠٩ ق.

١٧ ـ رجال الكشي «اختيار معرفة الرجال»؛ أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠)، مشهد المقدّسة، جامعة مشهد، ١٣٤٨ ش.

١٨ ـ رسالة الحقوق؛ حسين علي المنتظري.

١٩ ـ الرسائل العشر؛ أبو العبّاس أحمد بن شمس الدين محمّد بن فهد الحلّي الأسدي (٧٥٧ ـ ٨٤١)، تحقيق السيّد مهدي الرجائي، الطبعة الأُولى، قم، مكتبة آيةاللّه المرعشي، ١٤٠٩ ق.

٢٠ ـ روضة المتقين في شرح أخبار الأئمة المعصومين؛ العلّامة المولى محمّد تقي المجلسى (١٠٠٣ ـ ١٠٧٠)، مؤسسة الثقافة الإسلامية لكوشان پور، ١٣٩٣ ـ ١٣٩٩.

٢١ ـ سنن ابن ماجة؛ أبو عبداللّه محمّد بن يزيد بن ماجة القزويني (٢٠٧ ـ ٢٧٥)، تحقيق محمّد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار الكتب العلمية.

٢٢ ـ سنن الترمذي؛ أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٠٩ ـ ٢٧٩)، تحقيق أحمد محمّد ساكر، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٢٣ ـ سنن الدارقطني؛ علي بن عمر الدارقطني (٣٠٦ ـ ٣٨٥)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٣ ق / ١٩٩٣ م.

٢٤ـ السيرة النبوية؛ ابن هشام (٢١٣ إلى ٢١٨ م)، الطبعة الثانية، قم، انتشارات مصطفوي، ١٣٦٨.

٢٥ـ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام؛ المحقّق الحلّي نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي (٦٠٢ ـ ٦٧٦)، تحقيق عبدالحسين محمّد علي بقّال، الطبعة الثالثة، قم، مؤسّسة إسماعيليان، ١٤٠٩ ق.

٢٦ـ صحيح البخاري؛ أبو عبدالله محمّد بن إسماعيل البخاري الجعفي (م ٢٥٦)، تحقيق و شرح الشيخ قاسم الشمّاعي الرفاعي، الطبعة الأُولى، بيروت، دار القلم، ١٤٠٧ ق.

٢٧ـ صحيح مسلم؛ أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ ـ ٢٦١)، تحقيق و تعليق الدكتور موسى شاهين لاشين والدكتور أحمد عمر هاشم، الطبعة الأُولى، بيروت، مؤسّسة عزّ الدين، ١٤٠٧ ق.

٢٨ـ طبقات الشعراء؛ محمّد بن سلام الجمحي (٢٣١ م)، مطبعة بريل في مدينة ليدين، ١٩١٣ م.

٢٩ـ عبقريات إسلامية؛ عبّاس محمود العقّاد، بيروت، طبعة دار الفتوح.

٣٠ـ علل الشرائع؛ أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، الطبعة الأُولى، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥ ق.

٣١ـ غاية المرام و حجة الخصام؛ السيّد هاشم البحراني الموسوي التوبلي، الطبعة الأُولى، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٢ ق.

٣٢ـ الغُرَر والدُرَر من كلام أمير المؤمنين علي(ع)؛ جمعه الآمدي، طهران، ١٣٤٦ش.

٣٣ـ قرب الإسناد؛ أبو العبّاس عبداللّه بن جعفر الحميري القمّي (م بعد ٣٠٤)، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٣ق.

٣٤ـ قواعد الأحكام في مسائل الحلال والحرام؛ العلّامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهّر الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦)، تحقيق مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأُولى، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٣ق.

٣٥ـ الكافي؛ ثقة الإسلام أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (م ٣٢٩)، تحقيق علي أكبر الغفّاري، طهران، دارالكتب الإسلامية، ١٣٦٣ش.

٣٦ـ الكامل في التاريخ؛ علي بن أبي الكرم محمّد بن محمّد بن عبد الكريم بن عبدالواحد الشيباني المعروف بابن الأثير (٥٥٥ ـ ٦٣٠)، بيروت، دار صادر.

٣٧ـ كتاب سليم بن قيس الهلالي؛ سليم بن قيس الكوفي الهلالي (م ٩٠)، دارالكتب الإسلامية.

٣٨ـ لسان العرب؛ أبوالفضل جمال الدين محمّد بن مكرم بن منظور المصري (٦٣٠ ـ ٧١١)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨ق.

٣٩ـ المبسوط في فقه الإمامية؛ أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠)، إعداد السيّد محمّد تقيّ الكشفي، الطبعة الثانية، طهران، المكتبة المرتضوية، ١٣٨٧ ـ ١٣٩٣ق.

٤٠ـ مجمع البيان في تفسير القرآن؛ أبو علي أمين الإسلام الفضل بن الحسن الطبرسي (حوالي ٤٧٠ـ ٥٤٨)، تحقيق و تصحيح السيّد هاشم الرسولي المحلّاتي والسيّد فضل اللّه اليزدي الطباطبائي، الطبعة الأُولى، بيروت، دار المعرفة.

٤١ـ مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ العلّامة الحلّي جمال الدين الحسن بن يوسف ابن المطهّر (٦٤٨ ـ ٧٢٦)، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأُولى، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٢ ـ ١٤٢٠ ق.

٤٢ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر؛ أبوالحسن علي بن الحسن بن علي المسعودي (م ٣٤٦)، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، بيروت، المكتبة الإسلامية، ١٣٦٨ ق / ١٩٤٨ م.

٤٣ـ المستدرك على الصحيحين؛ أبو عبد اللّه الحاكم النيشابوري (٣١٢ـ ٤٠٥) بيروت، دار المعرفة.

٤٤ـ المسند؛ أحمد بن محمّد بن حنبل (١٦٤ـ ٢٤١)، إعداد أحمد محمّد شاكر و حمزة أحمد الزين، القاهرة، دار الحديث، ١٤١٦ ق.

٤٥ـ المغازي؛ محمّد بن عمر بن واقد (٢٠٧ م)، تحقيق الدكتور مارسن جونس، قم، مكتب الاعلام الإسلامي، ١٤١٤.

٤٦ـ المقنعة؛ أبو عبداللّه محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (م ٤١٣)، تحقيق مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٠ ق.

٤٧ ـ مفاتيح الشرائع؛ المولى محسن الفيض الكاشاني (م ١٠٩١)، تحقيق السيّد مهدي الرجائي، قم، مطبعة الخيّام، ١٤٠١ ق.

٤٨ ـ مكاتيب الرسول؛ علي بن حسينعلي الأحمدي، الطبعة الأُولى، بيروت، دار صعب.

٤٩ ـ الميزان في تفسير القرآن؛ العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، الطبعة الخامسة، قم، مؤسسة إسماعليان، ١٤١٢.

٥٠ ـ نظام الحكم في الإسلام؛ الفقيه المجاهد حسين علي المنتظري (١٣٠١ ـ ١٣٨٨)، طهران، نشر سرايى، ١٣٨٠ ش.

٥١ ـ نهج البلاغة؛ من كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام. جمعه الشريف الرضي، محمّدبن الحسين (٣٥٩ ـ ٤٠٦)، إعداد الدكتور صبحي صالح، انتشارات الهجرة، قم، ١٣٩٥ ق.

٥٢ ـ وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة؛ الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (١٠٣٣ ـ ١١٠٤)، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩ ق.

﴿ بسمه تعالى ﴾

قائمة الكتب المطبوعة لـ: آية‌اللّه العظمى حسين علي المنتظري

● **الكتب العربية:**

١ـ دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية (٤ مجلدات)

٢ـ كتاب الزكاة (٤ مجلدات)

٣ـ دراسات في المكاسب المحرّمة (٣ مجلدات)

٤ـ نهاية الأصول

٥ـ محاضرات فى الاصول

٦ـ نظام الحكم في الإسلام

٧ـ البدر الزّاهر (في صلاة الجمعة والمسافر)

٨ـ كتاب الصلاة

٩ـ كتاب الصوم

١٠ـ كتاب الحدود

١١ـ كتاب الخمس

١٢ـ كتاب الإجارة والغصب والوصيّة

١٣ـ التعليقة على العروة الوثقى

١٤ـ الأحكام الشرعيّة على مذهب أهل البيت عليهم السلام

١٥ـ مناسك الحجّ والعمرة

١٦ـ مجمع الفوائد

١٧ـ من المبدأ إلى المعاد (في حوار بين طالبين)

١٨ـ الأفق أو الآفاق (في مسألة الهلال)

١٩ـ منية الطالب (في حكم اللحية والشارب)

٢٠ـ رسالة مفتوحة (ردّاً على دعايات شنيعة على الشيعة و تراثهم)

٢١ـ موعود الأديان

٢٢ـ الإسلام دين الفطرة

٢٣ـ نظام الحُكم الدّيني و حقوق الإنسان

٢٤ـ رسالة الحقوق في الإسلام

● **الكتب الفارسية:**

٢٥ـ درسهایی از نهج البلاغه (٧ مجلدات)

٢٦ـ خطبهٔ حضرت فاطمهٔ زهرا عليها السلام

٢٧ـ از آغاز تا انجام (در گفتگوی دو دانشجو)

٢٨ـ اسلام دین فطرت

٢٩ـ موعود ادیان

٣٠ـ مبانی فقهی حکومت اسلامی (٨ مجلدات)

جلد اوّل: دولت و حکومت

جلد دوّم: امامت و رهبری

جلد سوّم: قوای سه‌گانه، امر به معروف، حسبه و تعزیرات

جلد چهارم: احکام و آداب ادارهٔ زندانها و استخبارات

جلد پنجم: احتکار، سیاست خارجی، قوای نظامی و اخلاق کارگزاران ...

جلد ششم: منابع مالی حکومت اسلامی

جلد هفتم: منابع مالی حکومت اسلامی، فیء، انفال

جلد هشتم: احیاء موات، مالیات، پیوست‌ها، فهارس

٣١ـ رسالهٔ توضیح المسائل
٣٢ـ رسالهٔ استفتائات (٣ مجلدات)
٣٣ـ رسالهٔ حقوق
٣٤ـ پاسخ به پرسشهای دینی
٣٥ـ احکام پزشکی
٣٦ـ احکام و مناسك حج
٣٧ـ احکام عمرهٔ مفرده
٣٨ـ معارف و احکام نوجوان
٣٩ـ معارف و احکام بانوان
٤٠ـ استفتائات مسائل ضمان
٤١ـ حکومت دینی و حقوق انسان
٤٢ـ مجازاتهای اسلامی و حقوق بشر
٤٣ـ مبانی نظری نبوت
٤٤ـ معجزهٔ پیامبران
٤٥ـ هماورد خواهی قرآن
٤٦ـ سفیر حق و صفیر وحی
٤٧ـ جلوه‌های ماندگار (پند، حکمت، سرگذشت)
٤٨ـ فراز و فرود نفس (درسهایی از اخلاق ـ شرحی بر جامع‌السعادات)
٤٩ـ ستیز با ستم (بخشی از اسناد مبارزات آیت‌اللّه العظمی منتظری) (٢ جلد)
٥٠ـ کتاب خاطرات (٢ جلد)
٥١ـ کتاب دیدگاهها (٣ جلد)
٥٢ـ انتقاد از خود (عبرت و وصیت)
٥٣ـ درس گفتار حکمت (شرح منظومه) (٢ جلد)
٥٤ـ مبانی مردم سالاری در اسلام (ترجمهٔ کتاب نظام الحکم فی الاسلام)

«... أنّ نظرية «الحكم الإسلامي» فيها الكثير من الزوايا والجوانب الغامضة التي لم تحظ إلى الآن بالبحث العلمي الجادّ والمتناسب مع أهمّيتها في الحوزات العلمية [الدينية] والأوساط الجامعية. ومن المؤمّل أن تنال هذه المسألة والجوانب الغامضة فيها، استناداً إلى الكتاب والسنّة وعن طريق الإستفادة من العلوم العصرية المتعلّقة بهذا المجال، في الأوساط العلمية على صعيدي الحوزة [الدينية] والجامعات، ان تنال نصيبها من البحث الحرّ والعلمي بعيداً عن التجاذبات والمناوشات السياسية وغير العلمية، مع الإهتمام اللازم بآراء المفكرين والباحثين في هذا الخصوص.»

SARAEE

ISBN: 978-964-7362-11-5

9

SARAEE

۱۲۵۰۰ تومان